SIRIN **ADLBI SIBAI**

LA CÁRCEL DEL FEMINISMO

HACIA UN PENSAMIENTO ISLÁMICO DECOLONIAL

Akal / Inter Pares

Pensadora musulmana decolonial, **Sirin Adlbi Sibai** (Granada, 1982) es doctora en Estudios Internacionales Mediterráneos y especialista en teoría política. Es, además, miembro del equipo docente de la International Summer School of Critical Islamic Thought de Granada y del equipo de investigación del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos de la Universidad Autónoma de Madrid. Ha publicado numerosos artículos sobre feminismo, colonialidad e islamofobia, pronunciado conferencias en varias universidades y centros de investigación, y se asume como activista sirio-española opositora al régimen de los Asad.

Akal / Inter Pares

- Política/Sociología
- Historia
- Filosofía
- Economía
- Comunicación



Akal / Inter Pares
Serie Poscolonial
Director: Ramón Grosfoguel

Diseño interior y cubierta: RAG

La edición del presente libro ha contado con la colaboración de Diálogo Global.



1.ª reimpresión en España, 2017

Calle Tejamanil, manzana 13, lote 15,
colonia Pedregal de Santo Domingo, Sección VI,
delegación Coyoacán, CP 04369, México, D. F.
Tel.: +(0155) 56 588 426
Fax: 5019 0448
www.akal.com.mx

ISBN: 978-607-95641-8-6

Impreso en España

Sirin Adlbi Sibai

La cárcel del feminismo

Hacia un pensamiento islámico decolonial



ARGENTINA
ESPAÑA
MÉXICO

A la revolución siria; a los presos, los mártires, los desaparecidos, a sus mujeres, a sus hombres y a sus niños. A los refugiados; a los que el mar se ha tragado mientras huían en búsqueda de paz, justicia y dignidad.

A Tal al-Mallohi, a Hamza Ali al-Khatib, a Ibrahim Qashush, a Giyaz Matar, a Mishal Temmo… y a todos los revolucionarios, luchadores incansables fuertes, valientes, que con su lucha, su sufrimiento y su sangre nos recuerdan el sabor de la libertad.

A Homs y especialmente a Alepo, que mientras sale a la luz este libro, resisten al brutal y salvaje genocidio asadí-ruso-iraní ejecutado en completa coordinación y complicidad con Estados Unidos, la Unión Europea, las Naciones Unidas e Israel…
A la libertad, a la dignidad y a la justicia de la que ni sus bombas ni su criminalidad podrán hacernos desistir.

بسم الله الرحمان الرحيم

PRESENTACIÓN

"¿Por qué hace una tesis doctoral, si lleva hiyab?"

"¿Para qué y por qué una mujer musulmana con hiyab hace una tesis doctoral?" Ésta fue la pregunta que hizo sobre mí uno de los profesores cuando comencé a cursar el programa de doctorado en Teoría política y teoría democrática en la Universidad Autónoma de Madrid (UAM), en el 2006.

Al plantear su pregunta, el profesor daba por sentadas dos cosas: la primera, mi incapacidad académica e investigadora. Dicha conclusión no había sido alcanzada a través de mi conocimiento como profesional, puesto que apenas acababa de integrarme al departamento; esta afirmación se desprendía de su profunda convicción de que mi simple localización en una cultura concreta me incapacitaba como tal. Dicha cultura era la descrita por el profesor como la de una "mujer musulmana con hiyab", comprendida en un título que incapacita *per se* a la persona que pueda catalogarse bajo el mismo para ejercer un trabajo científico.

La segunda convicción del profesor, implícita en la primera, era su propia objetividad y capacidad para abordar y analizar la realidad como persona no localizada, que observa por encima de las culturas y de lo concreto.

El profesor no se equivocaba, sin embargo, al pensar en mi subjetividad como sujeto localizado, puesto que es evidente que todas y todos hablamos desde un lugar concreto en el *sistema-mundo* y, naturalmente, mi localización influirá en mi observación del objeto de estudio, en cómo hablo sobre él y en qué aspectos del mismo hago mayor incidencia. Pero el grave error en el que estaba incurriendo el profesor era el de la invisibilización de su propio lugar como un sujeto inscrito en un contexto concreto, en este caso, de hombre blanco, occidental, que habla desde el privilegio de la academia occidentalocéntrica; lo cual incidirá, determinará y limitará también, aunque de modo diferen-

cial como veremos a lo largo de estas páginas, su observación de la realidad.

Al día de hoy, después de diez años transcurridos desde que planteó su pregunta, quiero con este libro responder a su infinita curiosidad y extrañeza. Quiero que este respetado profesor sepa que "una mujer musulmana con hiyab" hace su tesis doctoral para poder escribir un libro en el que denuncia el racismo cultural y epistemológico (junto con el sexismo y el machismo patriarcales coloniales que les sirven de base) que posibilitan su atrevimiento.

El presente libro es el resultado de más de diez años de trabajo y experiencias personales muy enriquecedoras, en las que no han faltado algunas zancadillas y, como en todo, situaciones adversas y dificultades. La base la constituye la tesis doctoral que defendí bajo la paciente dirección de la profesora Ángeles Ramírez, en el Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales de la Universidad Autónoma de Madrid (UAM) en marzo de 2012, y que con el título "Colonialidad, mujeres, feminismo e Islam: construcción y deconstrucción de la mujer musulmana con hiyab" fue aprobada con la máxima puntuación de apto *cum laude* por unanimidad. Pero igualmente, han sido determinantes para mí los aprendizajes, intercambios y discusiones que tenían lugar en las conferencias que he tenido el privilegio de impartir en más de 40 universidades y centros de investigación en todo el mundo a lo largo de los años.

La investigación y el trabajo de campo en los que se basa el presente libro fueron llevados a cabo gracias a la concesión en 2006 de una beca FPI del Ministerio de Educación y Ciencia (MEC) de España (BES-2006-11952) en el Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM) de la UAM. A partir de enero de 2011 la presente investigación se integró en el proyecto I+D n.06/10 del Instituto de la Mujer (Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad) y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC) de Madrid. Otras versiones de algunos fragmentos de este libro están publicadas y consignadas en la bibliografía, en: Adlbi Sibai, Sirin; 2009, 2011ab, 2012ab, 2014 y 2015a.

Muchas dificultades se interponen ante el intento de presentar una perspectiva crítica y compleja de los discursos sobre feminismo, mujeres e Islam. La cuestión se haya tan polarizada entre los extremos que sostienen el oxímoron o su contrario, que cualquier intento por romper estos discursos se percibe como un ataque directo hacia unos u otros grupos.

Ésta pretende ser, principalmente, una obra de introducción y planteamiento de un nuevo *pensamiento islámico decolonial* que, si bien se inspira inicialmente en la crítica decolonial latinoamericana, busca su propia y particular trayectoria de descolonización en el seno del pensamiento y la civilización arabo-islámica.

El pensamiento arabo-islámico contemporáneo lleva décadas encerrado en una crisis impuesta bajo los binomios de la tradición/modernidad y de la identidad/alteridad. Sin embargo, la crisis no se haya en la encerrona entre ambos polos de dichos binomios, sino en el planteamiento mismo de dichas dicotomías binomiales, relacionadas intrínsecamente con la colonialidad occidentalocéntrica.

Mi propuesta es indagar en los discursos sobre feminismo e Islam desde la sospecha sistemática de las imposiciones dialécticas, formales, constitucionales, verbales y epistémicas estructurales de la colonialidad en el *sistema-mundo moderno/colonial*. Esta sospecha no es la que empuja a determinados grupos de feministas blancas a rechazar los feminismos islámicos por considerar —desde un punto de vista colonial— que feminismo e Islam son contrarios e incompatibles; se trata, por el contrario, de una sospecha que nace desde la perspectiva de una pensadora musulmana decolonial, comprometida con la búsqueda de una verdadera liberación multidimensional de todas y todos los individuos en general, y de las mujeres musulmanas en particular. Esta liberación pasa por una fase necesaria de ruptura dialéctica, epistemológica e imaginaria con la *cárcel epistemológico-existencial* impuesta por el sistema-mundo moderno/colonial que nos re-inserta sistemática y estructuralmente mediante complejos mecanismos de apropiación y reapropiación en las variadas y variables estructuras del poder colonial.

Al abordar la *islamofobia*, que redefino desde la decolonialidad y como parte de la *cárcel epistemológico-existencial* —además de comprenderla desde una triple generización y, por lo tanto, desde un replanteamiento radical del concepto—, aspiro a señalar que su análisis es obligatorio para comprender cómo y por qué hasta el momento, a pesar de la variedad de discursos y movimientos de muje-

res árabes y musulmanas, ninguno de ellos ha podido romper aún esa cárcel epistemológica y presentar una propuesta islámica decolonial y emancipatoria. Los discursos y proyectos heterogéneos existentes sobre mujeres, feminismo e Islam se insertan —desde mi punto de vista— en lo que Judith Butler ha denominado *la paradoja de la subjetivización*, y es que los mismos discursos que pretenden resistir al sistema acaban siendo reabsorbidos por el mismo y están, de hecho, habilitados por él. Lo anterior no anula la capacidad de agencia social, pero sí constituye una limitación. A pesar de todo, existen ya varias pensadoras y grupos de mujeres que no están desencaminadas hacia la construcción de un proyecto resistente, emancipatorio y decolonial, pero de manera implícita en sus discursos y acciones. Hace falta explicitar táctica y metodológicamente la empresa decolonial como primer paso hacia una verdadera liberación que parte de la autoconciencia de nuestra ubicación en las estructuras del poder en el sistema-mundo y que nos conduce a la búsqueda de las posibilidades para cambiar esta ubicación, comenzando por la transformación y traslación de nuestro *locus* de enunciación.

La propuesta de desarrollo de un pensamiento islámico decolonial no debe entenderse como un proyecto cerrado de soluciones positivas; éste debe ser multicentrado, de bases firmes y comunes, que responda de maneras diferentes y variadas a realidades que igualmente lo son. Esta obra es fruto del compromiso vital irrenunciable que guardo con la *umma* arabo-islámica, de la que me siento perteneciente y con la que me encuentro endeudada. Se trata del compromiso de pensar e imaginar unas realidades presentes y futuras mejores que las terribles situaciones que sufrimos hoy desde una a otra punta de los países arabo-islámicos, reinados por amplias *humillatocracias*, como las llamaría Mahdi Elmandjra. Es un compromiso que incluso va más allá de los límites de la *umma*, que quiere ser un compromiso con la humanidad, esa misma humanidad víctima de las consecuencias del neoliberalismo capitalista moderno/colonial.

Mi compromiso es con las mujeres y los hombres colonizados, especialmente las y los musulmanes. Mi compromiso es con la descolonización del Islam. Es con Siria, con Palestina, con cada trozo de mi patria rota en mil pedazos y desperdigada por la inmoralidad, la deshonestidad y la criminalidad de los "poderosos" miserables; es con nosotros mismos y nuestros errores, para remendarlos, para volver a nacer.

Mi marco teórico y metodológico es deudor de cinco fuentes principales: el pensamiento decolonial latino/latinoamericano, especialmente el de Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, Catherine Walsh, Arturo Escobar, María Lugones y Nelson Maldonado Torres, entre muchos otros; el pensamiento neo-andalusí contemporáneo de Abdelmumin Aya; el pensamiento del filósofo musulmán Taha Abdurrahman; las obras y escritos de pensadoras y pensadores musulmanes diversos que han leído y pensado el Islam y el Corán de maneras innovadoras en todo el mundo, y los feminismos poscoloniales de Mohanty, Spivak y Saba Mahmood, entre otras muchas.

Es necesario estudiar los diversos discursos y movimientos en clave local, puesto que se hayan informados determinantemente por su contexto, y no es posible comprenderlos ni analizarlos de otro modo. Por esta razón, en este libro se hace hincapié en el caso concreto de los discursos más sobresalientes sobre mujeres, feminismo e Islam en el contexto marroquí.

Entre octubre de 2006 y marzo de 2007 llevé a cabo una estancia de investigación con trabajo de campo en Marruecos. El material que entonces obtuve fue empleado en la elaboración del trabajo de investigación para la obtención del diploma de Estudios Avanzados en el 2008. La inmersión en el norte de Marruecos para la recogida de las percepciones, actitudes y acciones de los técnicos del desarrollo se basaba en la concentración espacial que en su momento tenían la mayor parte de las 70 organizaciones no gubernamentales para el desarrollo (ONGD) que realizaban su trabajo en esta zona del país.[1] Durante el periodo que comprendió mi trabajo de campo, llevé a cabo un total de 51 entrevistas en profundidad con técnicos de las ONGD españolas y con los técnicos marroquíes de sus contrapartes locales en Tánger, Tetuán, Casablanca y Rabat (23 ONGD españolas y 29 asociaciones marroquíes). Esta experiencia de campo me proporcionó un primer acercamiento a la sociedad marroquí en

[1] http://www.aecid.ma/spip.php?rubrique10

general y al ámbito de la cooperación al desarrollo en particular (Adlbi Sibai, 2008).

Estos datos se complementan con una segunda fase de trabajo de campo que he realizado entre junio-diciembre de 2009 y abril-octubre de 2010, donde he empleado una metodología que intercala lo cualitativo con lo cuantitativo y la entrevista en profundidad constituye el principal método. Mis informantes han sido en esta ocasión técnicos españoles de las ONGD que operan en el norte de Marruecos y mujeres que participan en la vida asociativa marroquí, específicamente las figuras más destacadas de los movimientos de mujeres en Casablanca, Rabat y el norte de Marruecos. Asimismo, he entrevistado a académicos y especialistas en movimientos de mujeres ubicados en Marruecos.

De las 60 ONGD españolas existentes al momento de realizar el trabajo de campo en Marruecos, la gran mayoría se ubicaban en el norte del país, debido a la financiación de un gran número de proyectos para esta zona por parte del gobierno español y al interés específico en fomentar la cooperación en una de las áreas más deprimidas económicamente. Además, es en esta zona donde se concentra la mayor parte de la población marroquí que saldrá del país hacia España y por lo tanto, el criterio que se tiene en cuenta liga la reducción de la pobreza con la disminución de la inmigración y su regulación. El hecho de que sea en el norte de Marruecos donde se concentra la mayoría de las ONGD españolas justifica la elección del caso que he tomado en esta investigación, y en particular la ciudad de Tánger, desde donde actuaban, al momento de realizar la primera fase del trabajo de campo, aproximadamente 20 de las 60 organizaciones españolas presentes en Marruecos.

A través de las entrevistas en profundidad he cartografiado los discursos de los técnicos del desarrollo españoles sobre las mujeres, el feminismo y el Islam. El hecho de conocer y manejar la lengua árabe y sus dialectos ha sido de gran ayuda para posibilitar este acercamiento a la realidad marroquí y al mundo de los técnicos de las asociaciones. Así, la mayoría de las entrevistas con técnicos marroquíes fueron realizadas en árabe y posteriormente traducidas al español. Muchos técnicos hablaban español, lo que también facilitó el trabajo de comprensión mutua. Todas las entrevistas fueron transcritas al momento de ser realizadas.

Al llegar a Marruecos, mi primera preocupación fue conseguir información completa de las ONGD españolas que estaban en Tánger junto con los contactos. En la Oficina Técnica de Cooperación (OTC) de la sede en Rabat de la AECID (Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo), me contacté con la persona responsable del área social, pero lo que parecía a primera vista tarea fácil, acabó por no serlo tanto.

La primera dificultad que encontré en el campo fue precisamente la inexistencia de dicho listado actualizado y con datos útiles y fiables. La responsable del área social de la OTC me facilitó la tabla de la que disponían en ese momento en la Oficina, pero estaba incompleta, y muchos de los datos de los contactos que albergaba estaban obsoletos y desfasados. En ese momento tampoco existía la página web que la AECID dedica a la cooperación española en Marruecos,[2] aunque tampoco sea actualizada periódicamente ahora que existe. La inexistencia de un documento actualizado y completo se debe a numerosos factores, tales como la descoordinación existente entre las ONGD y la AECID o los rápidos cambios que se dan tanto en las organizaciones (que muchas de ellas desaparecen casi al momento en el que llegan) como en su personal, que cambia constantemente y con ellos los números telefónicos de contacto. También la descoordinación entre las propias organizaciones es latente.

En el periodo en el que estuve en Marruecos, algunos técnicos me hablaron de un intento de las ONGD por conformar una coordinadora en Marruecos, y en diciembre de 2007 tuvieron una primera reunión en la que la mayoría de organizaciones estuvieron presentes, tal y como algunos informantes me han comunicado, afirmando a su vez, que a pesar de todo la iniciativa aún no acaba por tomar una forma definida.

El hecho de que el mundo de las ONGDs españolas en Marruecos sea pequeño hace que todas las personas que lo integran se conozcan, lo cual me resultó de gran ayuda, pues cada vez que visitaba una organización intentaba obtener contactos que me faltaban de otras. Esto me facilitó el trabajo y finalmente, de entre las 23 ONGD (17 en Tánger y 6 entre Casablanca y Rabat) de las que tuve cono-

[2] http://aeci.mtds.com/spip.php?lang=es

cimiento, pude entrar en contacto con 15 de Tánger[3] y 3 de Casablanca y Rabat. Realicé más de 20 entrevistas con técnicos españoles de estas ONGD, aparte de las que ya había realizado con los técnicos marroquíes de las contrapartes locales, cuyos contactos me fueron proporcionados por las ONGD españolas mismas y que llegaron a ser 31 entrevistas entre técnicos de asociaciones marroquíes de Tánger, Casablanca y Rabat.

A pesar de que mi trabajo se centraba principalmente en la ciudad de Tánger, también trabajé en Rabat y Casablanca, y ello se debe principalmente a que muchas de las sedes principales —sobre todo de las asociaciones marroquíes— se encuentran allí, aunque las de Tánger funcionan como antenas de estas últimas. Por ello decidí acercarme a algunas de ellas que tenían un especial interés para mi trabajo.

He intentado abarcar el mayor número posible de entrevistas con los técnicos de las ONGD españolas y de las asociaciones marroquíes para tener un panorama lo más completo posible sobre los diversos discursos acerca de mujeres, feminismo e Islam existentes en este ámbito. Una vez que hube elaborado mi propia lista comencé un trabajo sistemático de entrevistas y observación. En un primer momento tuve la intención de entrevistarme con los técnicos de todas y cada una de las organizaciones, pero inconvenientes como los mencionados arriba o la imposibilidad de entrar en contacto con algunas, me lo impidieron.

[3] Tres pertenecientes al sector confesional: Cáritas diocesanas, Solidaridad Don Bosco y Proclade Bética. Una originaria del sector confesional, cuyos fundadores y presidente actual son un grupo de empresarios españoles próximos a los círculos del Opus Dei, pero que en este momento no actúa en Marruecos como tal, sino con base en la financiación de proyectos y programas en los que aplica criterios empresariales. Además, sus técnicos no son religiosos, como en el caso de las tres ONGD anteriores: CODESPA. Tres pertenecientes al sector político-sindical: ISCOD, Solidaridad Internacional Andalucía y la Fundación CEAR. Tres ONGD transnacionales: Save the Children, Unicef y Oxfam Intermón, esta última de origen confesional. Una de las consideradas en el sector solidario: Acsur-Las Segovias. Y otras ONGD difíciles de clasificar, como Cideal, Proyecto Local, Adelma, Cirem, Clinic y Conemund.

En el trabajo de campo en Marruecos he desarrollado diversas actividades, donde las entrevistas y la observación han sido prioritarias. He visitado los centros de las ONGD españolas y de sus contrapartes, pudiendo observar las instalaciones y las distintas actividades que desarrollan. Además de realizar entrevistas en profundidad con los técnicos, también he tenido encuentros informales donde debatíamos sobre el tema de mi investigación. Aparte de estas actividades he asistido a actos organizados por las asociaciones, como jornadas de sensibilización, debate y reflexión, actos para recolectas de donativos y actos de clausura de cursos o de inauguración de locales.

Por otro lado, la segunda fuente principal de información ha sido el análisis del discurso de publicaciones y documentos de las ONGD españolas y de las activistas marroquíes y sus organizaciones, así como la escasa bibliografía existente sobre la cuestión.

En las entrevistas el objetivo no eran los discursos de los técnicos de las ONGD con proyectos específicos de género y desarrollo, ni tampoco aquellas que tuvieran como contrapartes a asociaciones femeninas especializadas en el trabajo con mujeres. Por el contrario, he pretendido abarcar el mayor número de entrevistas con el máximo posible de las ONGD existentes para cartografiar los discursos de los técnicos españoles y su interacción con los de los técnicos marroquíes.

Tampoco he planteado directamente preguntas acerca de mi objeto de estudio, sino que he propuesto un guion de cuestiones generales donde surgía el tema de las mujeres, el feminismo y el Islam con naturalidad, según iba desarrollándose la conversación, para posteriormente analizar de qué modo los técnicos producen las construcciones discursivas del Islam y las mujeres musulmanas. El guion de las entrevistas que he seguido comenzaba por preguntar sobre la historia de la ONGD en Marruecos; cuándo, cómo, por qué llegan y cuáles son los proyectos y actividades que desarrollan en el país; la historia y experiencia personal de los técnicos respecto de la ONGD y sus percepciones sobre el trabajo que desarrolla; cuál es la experiencia con las contrapartes marroquíes y la valoración del trabajo con las mismas; cómo se escogen esas contrapartes para la cooperación y cuáles son los criterios para hacerlo. Posteriormente, abordaba la cuestión del concepto de desarrollo; cómo lo entienden los técnicos y cuál es su percepción del mismo en Marruecos.

He decidido mantener el anonimato de los informantes por respeto a la confianza que han depositado en mí al acceder a ser entrevistados. Únicamente es posible consultar a qué organización pertenece cada informante y para ello adjunto la tabla que aparece al final del libro; además, se indica el número de entrevistados por asociación y si se trata de una organización española o marroquí.

El presente libro se estructura en cinco capítulos. En el primero presento el marco teórico y metodológico decolonial que da sentido a toda la obra. En el segundo desarrollo la aplicación de la perspectiva decolonial al estudio del Islam, replanteando las claves de la crisis del pensamiento arabo-islámico contemporáneo. El tercer capítulo se centra en los debates sobre los feminismos islámicos, sus definiciones y sus lógicas. Redefino en el mismo tanto el concepto *islamofobia* como la comprensión del patriarcado en el mundo arabo-musulmán. El cuarto capítulo estudia el caso de la economía discursiva de las mujeres, el feminismo y el Islam en Marruecos. Por último, el capítulo final está escrito a modo de conclusión, en donde planteo la posibilidad de salidas a la colonialidad.

Este trabajo no habría podido llevarse a cabo sin el apoyo, acompañamiento, ayuda e inspiración que tantas personas me han brindado a lo largo y ancho de todos estos años. Quiero expresar a todas ellas mi más profundo agradecimiento y reconocimiento. Muy especialmente a los profesores Ramón Grosfoguel, Ángeles Ramírez, Laura Mijares, Ana Planet, Bernabé López García, Liliana Suárez Navaz, María Caterina La Barbera, Luz Gómez, Ignacio Gutiérrez de Terán, Miguel Hernando de Larramendi, Naima Guennouni y Said Chikhaoui; así como a todas y todos mis compañeros del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos, del Departamento de Antropología y también del Departamento de Ciencia Política de la Universidad Autónoma de Madrid. Especialmente a Marta García, Marta y Atienza Saldaña, Carmen Rodríguez, Fernando Bravo, Puerto García, Said Khirlani, Bouazza Azzam, Naomí Ramírez, Salvatore Madonia, Ángela Suárez, Laura Rodríguez, Arturo Guerrero, Hassan Guedioura, Amaia Goénaga... y otros tantos que seguramente me estaré dejando.

Quiero agradecer a Abdennur Prado y a Zahra Lakhlifi la lectura de algunos fragmentos del borrador de este libro y sus útiles apuntes y comentarios. Igualmente quiero agradecer a todos mis informantes españoles y marroquíes en Marruecos su amabilidad y disponibilidad; sin ellos no habría podido llevar a cabo esta investigación. Especialmente quiero agradecer a Mercedes Jiménez y a Hana' Hassani su tiempo y dedicación.

A mis padres, hermanas y sus esposos, hermano, sobrinos y suegra, todo: Nawal al-Sibai, Aiman Adlbi, Yaman, Salam y Abdurrahman Adlbi Sibai, Mahmood al-Sayyed, Khaled Nassar, Nur Sham y Nur Din al-Sayyed, Jinan Nassar y Latifa Guennouni.

A Zahra Lakhlifi, mi hermana espiritual, quiero darle las gracias por caminar a mi lado en los últimos años y hacer que todo sea más ameno, más divertido y más fácil... Nada sería lo mismo sin ella.

A mi esposo, Mourad Zarrouk, y a nuestros dos hijos, Yousef y Salma Zarrouk: ellos saben que están en cada línea y en cada paso. Gracias.

CAPÍTULO I
Descolonizando la cuestión

Todos los debates, reflexiones, estudios y discursos sobre *feminismo* e *Islam* en la actualidad, tanto los producidos por musulmanes como por los no musulmanes, gravitan muy heterogéneamente en torno a la compatibilidad o incompatibilidad entre ambos conceptos; a la defensa del feminismo islámico o a su rechazo en tanto *oxímoron*, es decir "un concepto compuesto por términos contradictorios y antitéticos" (DRAE, 2001), que es como se refirió a él Moghissi por primera vez en 1991.

Tanto esta forma particular en la que ha sido conducido el debate, como las interrogantes que lo informan y todo el caos terminológico y conceptual que circunda el estudio, denominación, definición y clasificación de los diferentes movimientos y discursos de las mujeres musulmanas, responden a su calidad indefectible de hallarse insertos en un contexto sistémico concreto del que son producto y productores simultáneamente, y que llamaré el *imperio de la anulación del Otro*.

A través de los términos que define una *cárcel epistemológico-existencial*, la cual impone *quién*, *cómo y desde dónde* se tiene la validez para *hablar*, *ser*, *estar* y *saber* en el mundo, los muy heterogéneos discursos existentes sobre feminismo e Islam se encuentran atados a unas dinámicas de continua codificación e inserción y reinserción en este marco global del que no pueden, de ninguna manera, desligarse.

Partir de esta aproximación significa un primer paso en la construcción de una consciencia islámica renovada e innovadora, que debe pasar necesariamente por la consciencia, análisis y resistencia emancipatoria de nuestra deconstrucción y construcción por parte del *imperio de la anulación del Otro* en el *No ser*. Con este objetivo abordo la descolonización de los discursos sobre feminismo e Islam, a través de evidenciar, analizar y superar el limitante sistémico estructural que define y crea, de hecho, la cuestión, a la vez que él

mismo es producido por ella, dentro de un esquema *heterárquico* del poder.

Este marco global es el del *sistema/mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal blanco/militar occidentalocéntrico y cristianocéntrico.*[1] Con este

[1] Éste es un concepto que tomo prestado del pensamiento decolonial latino/latinoamericano que está siendo desarrollado por la red Modernidad/Colonialidad/Descolonialidad (M/C/D) desde el año 2001. Se trata de una red transdisciplinaria, plurinacional y heterogénea de investigadores y académicos que se ubican, sobre todo, en diferentes países latinoamericanos y en Estados Unidos y se dedican tanto al trabajo teórico como político-pragmático, participando en actividades del Foro Social Mundial (FSM), por ejemplo, o están involucrados con el movimiento indígena en Bolivia y Ecuador. Destacan, en este marco, Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel, Fernando Coronil, Santiago Castro-Gómez, Arturo Escobar, Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres, Catherine Walsh, Sylvia Wynter, María Lugones, Luis Gordon y Edgardo Lander, entre otros.

El pensamiento decolonial se diferencia claramente de los estudios poscoloniales y subalternos, del posestructuralismo, de los análisis del sistema-mundo de Immanuel Wallerstein o del marxismo contemporáneo y de los estudios culturales, aunque sin anularlos; los complementa y además trasciende algunas de las principales limitaciones que estos marcos enfrentan. El marco decolonial se inspira en autores indígenas o afro, como Quobna Ottobah Cugoano, Poma de Ayala, Frantz Fanon o Aimé Césaire, entre otros, así como en algunos de los denominados "feminismos de la tercera ola", como el de Chandra Talpade Mohanty, el feminismo chicano o el feminismo negro.

Los decoloniales han desarrollado un lenguaje con categorías analíticas propias, entre las que destacan, por ejemplo, la "decolonialidad" y la "colonialidad del poder", entre muchas otras. El término *colonialidad* planteado como el instrumento analítico y político clave de este pensamiento, ha desempeñado el papel de herramienta para la vigilancia epistemológica de los efectos de racionalización que se dan en los discursos producidos desde *Occidente* sobre el *Otro*, con lo cuales arrastran, a su vez, efectos de poder sexistas, clasistas, racistas, etnocéntricos y/o generacionales. Véase Grosfoguel (2013), Escobar (2003), Castro-Gómez y Grosfoguel (2007), Mignolo (2007b), Pachón Soto (2007), entre otros, que realizan una pequeña genealogía y síntesis del marco teórico y metodológico decolonial.

El concepto de *sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal blanco/militar occidentalocéntrico y cristianocéntrico*, pronunciado de este modo, lo tomo prestado de Ramón Grosfoguel, mi principal maestro e inspirador en el seno de este marco, quien afirma: "Yo prefiero hablar —a riesgo de sonar ridículo— de un 'sistema-mundo capitalista/patriarcal occidentalocéntrico/cristianocéntrico moderno/colonial' para nombrar y visibilizar todo lo que está en juego.

nombre me refiero al sistema internacional global intrínsecamente colonial, imperialista, patriarcal y racista que instituye e institucionaliza la sustracción y transferencia sistemáticas de los recursos materiales, culturales, epistémicos, espirituales y humanos de *dos terceras partes del mundo*[2] hacia una minoritaria tercera parte de la humanidad para privilegio, beneficio y provecho de la misma.

Este sistema se encuentra inextricablemente ligado a unos campos semánticos, a unas redes de significados, a unas imágenes, a unos *discursos* —en definitiva— que lo generan, lo legitiman y lo dotan de sentido; al mismo tiempo que éstos también son producto del sistema y son generados y legitimados por el mismo. Estos discursos parten de la incuestionable superioridad de algo caracterizado como genuinamente "occidental" y funcionan también a partir de marcos, variados y variables, binarios y antitéticos (identidad/alteridad, normalidad/anormalidad, desarrollados/subdesarrollados, democráticos/retrógradas, modernidad/tradición, progresistas/oscurantistas, moderados/radicales, Occidente/Otros) que generan toda una serie de jerarquías globales, lingüísticas, culturales, etno-raciales, económicas, epistémicas, sexuales, humanas, etc., que se entrelazan las unas con las otras y se articulan en torno al mercado capitalista global, a la idea de raza y al sistema de sexo-género.

Se trata de discursos binarios que crean instrumentos para observar la realidad, que se convierten en una forma de construir realidades y de controlarlas; que delimitan el campo de las posibilidades de comprensión de la realidad pero también limitan la imaginación y las posibilidades de enunciación plural y heterogénea. Hablamos, entonces, de una tecnología del poder que controla las subjetividades y las intersubjetividades a nivel global de forma muy efectiva, porque va a proporcionar la justificación "racional" del ejercicio de la *realpolitik*, de la violencia directa sobre los coloni-

El término *capitalismo global* o *sistema-mundo capitalista* no es suficiente[; pues] invisibiliza mucho más de lo que visibiliza. Al invisibilizar la multiplicidad de relaciones de poder, caes en la lógica del socialismo del siglo XX, que postulaba que el problema era solamente económico y de clase y que resolviendo esa cuestión se resolvería todo lo demás" (2013: 42).

[2] El concepto de "dos terceras partes del mundo" que empleo aquí es el adoptado por Esteva y Prakash (1998).

zados, los *infra-humanos*, que simultáneamente invisibiliza tanto el carácter racista de estas "justificaciones" como los intereses de las élites coloniales que los sustentan (Adlbi Sibai, 2011ab, 2012, 2014).

La cara oculta de la Modernidad: el *No ser* y la violencia

La concepción del poder que estoy manejando y que se desprende del marco teórico, político y metodológico decolonial parte de lo que anteriormente he llamado una *heterarquía*.[3] Esto es lo contrario de jerarquía y plantea la existencia de diferentes cadenas de poder que operan en distintos niveles de generalidad (Castro-Gómez, 2007: 12).

La colonialidad, desde este punto de vista, se concibe como múltiples aparatos de poder variados y variables, que funcionan en múltiples niveles diferentes y se hayan interconectados entre sí, retroalimentándose mutuamente, pero sin determinaciones últimas necesarias de un nivel sobre otro. Es decir, no hay superestructuras que *a priori* determinen las infraestructuras, ni viceversa; sino que son relaciones de determinación mutua que varían en relación a cada contexto socio-político o histórico concreto (*ibid.*).

Este enfoque supera las teorizaciones marxistas y estructuralistas que dificultan la concepción del sujeto y su posibilidad de agencia al señalar una suerte de espacios residuales indeterminados por las diferentes estructuras del poder; pero ante todo, preconiza que la existencia de macrocolonialidades (o colonialidades/estructuras de poder a nivel macropolítico, a nivel global sistémico: el régimen de relaciones internacionales; y colonialidades/estructuras de poder a nivel mesopolítico: a nivel estatal) se imbrica inextricablemente con la existencia de microcolonialidades (a nivel micropolítico, de construcción de las

[3] La *heterarquía* es un concepto que los pensadores decoloniales latinoamericanos adoptan a partir del sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos (1993), quien identificó que las teorías del poder en Michel Foucault, Pierre Bourdieu y Alain Touraine son teorizaciones heterárquicas (1993: 222; en Castro-Gómez, 2007: 16).

subjetividades de los sujetos), y que por tanto, la decolonialidad ha de darse en los diferentes niveles simultáneamente, puesto que no es posible concebir una revolución a nivel macropolítico si los sujetos llevan insertos en su lenguaje, en su forma de identificarse, de vivir, de desear y de observar la realidad, dispositivos microcoloniales que configuran sus realidades. La colonialidad aquí no se concibe como una consecuencia del sistema, sino como intrínseca al mismo (*ibid.*).

La colonialidad es, por lo tanto, el aparato de poder que, como ya dije arriba y reitero, se refiere a cómo las jerarquías globales (laborales, epistémicas, lingüísticas, etno-raciales, sexuales, culturales, etc.) se imbrican entre sí y se articulan en torno al mercado capitalista global, a la idea de raza y al sistema de sexo-género.[4]

Walter Mignolo (1996) ha distinguido la colonialidad en tres formas interrelacionadas: colonialidad del poder, del ser y del saber. La colonialidad del poder se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación; la del saber tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, y la colonialidad del ser hace referencia, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje (Maldonado, 2007: 127-169).[5]

[4] El sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000abc) fue el primero en proponer el concepto de *colonialidad del poder*, posteriormente desarrollado por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado Torres (2007), quien también lleva hasta la última de sus consecuencias el concepto de *colonialidad del ser*, con base en la clasificación que el argentino Walter Mignolo (1996, 2003 y 2007ab) hace de la colonialidad al conceptualizar *colonialidad del poder*, *colonialidad del saber* y *colonialidad del ser*. Ramón Grosfoguel (2002, 2006, 2007ab, 2008) y Santiago Castro-Gómez (2000ab, 2007) transforman la comprensión de la colonialidad al situarla en un marco de poder heterárquico. Ochy Curiel (2007) y María Lugones (2008) han contribuido decisivamente, entre otras, a la integración de las jerarquías del sistema de sexo-género en la definición de la colonialidad en el grupo M/C/D. Chandra Talpade Mohanty (1984), Gayatri Chakravorty Spivak (1985) y Saba Mahmood (1998), entre otras, caracterizadas como las fundadoras del feminismo poscolonial, han desarrollado diversas tesis donde se subraya el carácter generizado de los sujetos coloniales.

[5] Posteriormente Maldonado Torres (2007) y Castro-Gómez (2000, 2004 y 2007) enriquecieron notablemente el desarrollo teórico de esta clasificación.

La *colonialidad* se diferencia del *colonialismo* en que éste hace referencia a una relación política, económica y administrativa, en la cual la soberanía de un pueblo reside en otro pueblo o nación; lo cual constituye a tal nación en un imperio. La *colonialidad*, sin embargo, trasciende la historia; es el aparato de poder que se gesta en el periodo colonial y se refiere a la forma en que el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial, la idea de raza y el sistema de sexo-género (Maldonado, 2007: 127-169; Lugones, 2008).

Por lo tanto, la descolonización no radica simplemente —según la concepción del siglo xx— en términos de independencia jurídico-política de un Estado en relación con un imperio colonial; no obstante, la noción de descolonización abarca toda una gama de relaciones de poder que intersectan a nivel global el conocimiento, la economía política, las relaciones de Estado a nivel político-militar, la espiritualidad, las relaciones de género y sexualidad, etcétera.

Concebir a la colonialidad como un hecho constitutivo del sistema-mundo moderno —es decir, como la cara oculta de la Modernidad— constituye un punto de inflexión a nivel teórico, político, metodológico y epistemológico. Pero antes de entrar a analizar en detalle cuáles son las consecuencias de comprender a la colonialidad como constitutiva de la Modernidad, quisiera ocuparme primero de este hecho en sí mismo.

En *Europa, modernidad y eurocentrismo*, Dussel (2005) plantea una doble definición de Modernidad.[6] Por un lado, existiría la lectura eurocéntrica lineal que establece que la misma comienza en Grecia y Roma y acaba en el siglo xviii con la modernidad europea, que según Dussel, no es sino una "invención ideológica que *rapta*[7] a la cultura griega como exclusivamente *europea* y *occidental*, y que pretende que desde la época griega y romana dichas culturas fueron *centro* de la historia mundial". Esta visión sería doblemente falsa, ya que por un lado, como afirma Dussel, *de facto* no existía aún historia mundial, sino historias de imperios que coexisten aisladamente (Roma, Persia, los reinos hindúes, de Siam, China, del mundo mesoamericano o inca en América, etc.), y por otro, la situación geopolítica de Grecia y Roma en ese momento les impedía ser "centro", puesto que el mar Rojo o Antioquía constituían el sitio final del comercio del Oriente, el límite occidental del mercado euro-afro-asiático. En otras palabras, eran en todo caso periferia, no "centro" (*ibid.*: 44).

Dussel identifica a los románticos alemanes de finales del siglo xviii como los artífices de la construcción del *mito de la Modernidad*, cuya máxima expresión la constituyó Hegel al describir el espacio y el tiempo de esta modernidad —y que Habermas posteriormente comenta—, en donde se delimitan los fenómenos históricos claves de la Reforma, la Ilustración y la Revolución francesa como momentos de implantación de la subjetividad moderna, de la razón y el humanismo (*ibid.*: 45). Se trata de un constructo conceptual posterior del "modelo ario" racista. El relato lineal que sigue una secuencia espacio-temporal bien delimitada (Italia, siglo xv; Alemania, siglos xvi-xviii; Francia, siglo xviii; Inglaterra, siglo xix), Dussel lo denomina *eurocéntrico*, provinciano, regional, ya que la Modernidad aparece como autoinstituida: el punto de partida se haya en esta lectura en fenómenos intraeuropeos y el desarrollo posterior no ne-

[6] La teoría decolonial parte de la crítica a la Modernidad que realiza Enrique Dussel (2005) con base en la redefinición del capitalismo que el sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein (1974) llevó a cabo en su obra magna *The Modern World-System*. Este trabajo transformará la perspectiva tradicional de lectura del capitalismo. Wallerstein da prelación a las estructuras económicas, a la división internacional del trabajo, al dominio estratégico militar en el proceso de acumulación del capitalismo a escala global, y en su lectura del colonialismo, tanto los discursos como los símbolos, los imaginarios, etc., pertenecen a la superestructura, y por lo tanto se derivan de la base económica-política. El aporte de la obra consistió en poner de relieve que el sistema-mundo, entendido como el conjunto de redes y circuitos comerciales surgidos con los "descubrimientos" de los siglos xv y xvi, ayudaba a "desprovincializar" Europa, pues lo que interesaba en adelante era ver las relaciones mundiales del capital y el estudio de las periferias, las semiperiferias y los centros. El libro mostraba el impulso que tomó el capitalismo al reemplazarse el mar Mediterráneo por el océano Atlántico, con lo cual la historia se hizo, por primera vez —según Dussel— "Mundial". En resumidas cuentas, la obra de Wallerstein constituye un pilar esencial para el desarrollo posterior de la crítica decolonial del eurocentrismo que llevarán a cabo, primero Dussel y Quijano, y luego el resto de componentes del Grupo (Pachón Soto, 2007; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007).

[7] Resaltado del autor.

cesita más que de Europa para explicar el proceso (*ibid.*: 46). Esta lectura invisibiliza los procesos coloniales y el aporte de otras civilizaciones a la construcción de la civilización occidental.

En contra del *mito*, Dussel propone una segunda definición de la Modernidad que se haya íntimamente ligada al posicionamiento determinantemente fundamental de Europa en el "centro" de la historia mundial:

> proponemos una segunda visión de la "Modernidad" en un sentido mundial, y consistiría en definir como determinación fundamental del mundo *moderno* el hecho de ser (sus Estados, ejércitos, economía, filosofía, etc.) "centro" de la Historia Mundial. Es decir, nunca hubo empíricamente Historia Mundial hasta el 1492 (como fecha de iniciación del despliegue del "Sistema-mundo"). Anteriormente a esta fecha los imperios o sistemas culturales coexistían entre sí. Sólo con la expansión portuguesa desde el siglo xv, que llega al Extremo Oriente en el siglo xvi, y con el descubrimiento de América Hispánica, todo el planeta se torna el "lugar" de *"una sola" Historia Mundial* (Magallanes y Elcano dan la vuelta de circunvalación a la Tierra en 1521) (*ibid.*: 46).

Lo que Dussel quiere decir es que la modernidad del Siglo de las Luces, esa segunda Modernidad, sólo fue posible con Europa como "centro" del mundo, y que esa posición sólo la consiguió a partir de 1492 con la invasión y el genocidio de los pueblos amerindios, puesto que antes era mucho más superior y desarrollado científica y tecnológicamente el mundo musulmán, por ejemplo. Según Dussel, Occidente no reconoce esa primera Modernidad que se funda a partir de 1492 y sin la cual no habría sido posible la segunda Modernidad de la Revolución industrial y la Ilustración de los siglos xviii y xix, que es la única que Occidente reconoce.

La segunda cuestión que Dussel resalta es que sólo a partir de 1492 Europa situó a las otras culturas como su periferia y surgió así el etnocentrismo (*ibid.*: 48). Según Dussel, el etnocentrismo ha sido una característica de todas las culturas, pero el etnocentrismo moderno europeo es el único que puede, a partir de su ubicación en el centro del mundo (sólo desde 1942), identificarse con la universalidad. "El *eurocentrismo* de la Modernidad es exactamente el haber

confundido la universalidad abstracta con la mundanidad concreta hegemonizada por Europa como centro" (*ibid.*).

Esa ubicación central que Europa logra a partir de 1492 se basa en las conquistas y el saqueo de las riquezas de América por parte de España y Portugal primeramente. Además, la segunda Modernidad no habría podido llegarse a realizar sin esta primera, sin las conquistas y las riquezas; el *ego cogito* cartesiano iba precedido del *ego conquiro*, condición de posibilidad de existencia del mismo.[8] Del *ego conquiro* —como sinónimo del ejercicio de violencia sobre las poblaciones conquistadas— surgirá la lectura de la Modernidad como violencia contra el Otro, como forma de silenciamiento e invisibilización; un Otro que después aparecerá invisibilizado y llamado por el colonizador a salir de la barbarie, el salvajismo o el subdesarrollo (cfr. Pachón Soto, 2007).

En este esquema, Europa aparece como una racionalidad interna que a la vez practica una irracionalidad contra el Otro, ocultada por los discursos de la empresa civilizadora universal, la misión de salvación o la pretensión de que el Otro cumpla sus mismas etapas de desarrollo histórico: esto es lo que Dussel denomina "la falacia desarrollista" (*ibid.*), que ahora podemos rastrear en algunas políticas de cooperación.

El filósofo argentino señala que *el mito de la Modernidad* tendrá una serie de consecuencias:

a) La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior.
b) Esa superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros. Ese imperativo aparece como una exigencia moral.
c) El modelo de ese desarrollo debe ser el mismo camino seguido por Europa.

[8] Para Mignolo (2005), en 1492 nace la primera Modernidad, la historia mundial y también el primer discurso universalista que va a generar una subjetividad específica: el discurso cristiano de la pureza de sangre; el cual "operó en el siglo xvi como el primer esquema de clasificación de la población mundial". Para Mignolo, sin embargo, el discurso de la pureza de sangre no surgió en el siglo xvi, sino en la Edad media e, incluso, hunde sus raíces en la Antigüedad; pero lo cierto es que sólo con la conquista española, con el sistema-mundo, se hizo universal (Pachón Soto, 2007).

d) En este proceso aparece la violencia imbricada en el proceso civilizador, y la violencia contra el bárbaro que se opone a la civilización es justificada.
e) La Modernidad aparece como salvadora, pero en ese proceso crea víctimas (el indio colonizado, el esclavo africano, la mujer, la destrucción del medio ambiente, los musulmanes invadidos y colonizados).
f) El "bárbaro" aparece en este esquema como culpable, pues se opone a la civilización, lo que a su vez justifica la "inocencia" de la empresa modernizadora.
g) En último lugar, ese carácter civilizatorio de la Modernidad interpreta los sacrificios como inevitables. El barbarismo, salvajismo, la debilidad, etc., justifican esos sacrificios, pues en últimas, el beneficio es, sostiene el colonizador, para el incivilizado, el premoderno (Dussel, 2005: 49).

En la sociología decolonial de Sousa Santos, la racionalidad occidental (a la que él llama "indolente" por ser "perezosa", autoconsiderarse única, exclusiva, y porque se niega a ejercitarse lo suficiente para contemplar la riqueza inagotable del mundo) se manifiesta de dos modos: como razón *metonímica* y como razón *proléptica*. La primera contrae y disminuye el presente; la segunda expande infinitamente el futuro (Sousa Santos, 2006: 20).

Frente a esto, Boaventura propone una estrategia a la inversa: "expandir el presente y contraer el futuro. Ampliar el presente para incluir en él muchas más experiencias y contraer el futuro para cuidarlo". Asimismo, presenta una sociología de las ausencias (2006) que amplía el presente para incluir las experiencias invisibilizadas y subalternizadas; se trata de un procedimiento de ruptura que muestra cómo lo no existente es producido de manera activa como tal, como una alternativa no creíble y descartable. Con base en esto identifica cinco modos de producción de las ausencias en la racionalidad occidental que son reproducidas por las ciencias sociales (*ibid.*):

1. La monocultura del saber y del rigor: "la idea de que el único saber riguroso es el saber científico y, por lo tanto, otros conocimientos no tienen la validez ni el rigor del conocimiento científico".

2. La monocultura del tiempo lineal: "la idea de que la historia tiene un sentido, una dirección y de que los países desarrollados van adelante".
3. La monocultura de la naturalización de las diferencias: "que ocultan las jerarquías".
4. La monocultura de la escala dominante: "la racionalidad metonímica tiene la idea de que hay una escala dominante en las cosas. En la tradición occidental, esta escala dominante ha tenido históricamente dos nombres: universalismo y, ahora, globalización".
5. La monocultura del productivismo capitalista: "la idea de que el crecimiento económico y la productividad mesurada en un ciclo de producción determinan la productividad del trabajo humano o de la naturaleza, y todo lo demás no cuenta".

En estos cinco modos de producción de ausencias, la razón metonímica crea cinco sujetos ausentes: el ignorante, el residual, el inferior, el local/particular y el improductivo. Éstos —o aquellos a los que se les clasifique con una de estas cinco designaciones— no son considerados alternativas creíbles frente a las cinco designaciones monoculturales creíbles: las prácticas científicas, avanzadas, superiores, globales, universales y productivas; lo cual produce aquello que él mismo llama la *sustracción del presente* (cfr. Grosfoguel, 2011).

Boaventura de Sousa Santos (2006) propone entonces cinco ecologías para superar las monoculturas del pensamiento hegemónico occidental e invertir la situación de las ausencias que crea esta razón metonímica, perezosa, indolente.

1. Ecología de saberes: "la posibilidad de que la ciencia no entre como monocultura sino como parte de una ecología más amplia de saberes, donde el saber científico pueda dialogar con el saber laico, con el saber popular, con el saber de los indígenas, con el saber de las poblaciones urbanas marginales, con el saber campesino".
2. Ecología de las temporalidades: "saber que aunque el tiempo lineal es uno, también existen otros tiempos".

3. Ecología del reconocimiento: "descolonizar nuestras mentes para poder producir algo que distinga, en una diferencia, lo que es producto de la jerarquía y lo que no lo es. Solamente debemos aceptar las diferencias que queden después de que las jerarquías sean desechadas".
4. Ecología de la trans-escala: "la posibilidad de articular en nuestros proyectos las escalas locales, nacionales y globales".
5. Ecología de las productividades: "consiste en la recuperación y valorización de los sistemas alternativos de producción, de las organizaciones económicas populares, de las cooperativas obreras, de las empresas autogestionadas, de la economía solidaria, etc., que la ortodoxia productivista capitalista ocultó o desacreditó".

Por otro lado, para combatir la razón proléptica que expande infinitamente el futuro, el sociólogo portugués propone una sociología de las emergencias que achica el futuro para poder visibilizar lo "todavía-no", lo inesperado y las posibilidades Otras emergentes en el presente (*ibid.*).

En el contexto del sistema-mundo moderno/colonial, los otros pueblos, culturas, individuos, heterogéneamente construidos en la escala de jerarquías como una homogeneidad contrapuesta a Occidente[9] son ubicados y reubicados durante siglos en el *No ser*. El *No ser* es un espacio que parte de la existencia de una *línea abismal* invisibilizada en la concepción de la modernidad occidental que —como afirma Sousa Santos (2014)—, si observamos desde lo humano, nos ayudará a comprender mejor lo que esta modernidad es.

Frantz Fanon (2010), primero, identificó al racismo como una jerarquía global de superioridad e inferioridad sobre la línea de lo humano que ha sido políticamente producida y reproducida durante siglos por Occidente (cfr. Maldonado, 2007 y Grosfoguel, 2011). Las personas que están por encima de la línea de lo humano son reconocidas socialmente en su humanidad como seres humanos con derecho y acceso a subjetividad, derechos humanos/ciudadanos/civiles/laborales. Las personas por debajo de la línea de lo humano son consideradas subhumanos o no-humanos, es decir, su humanidad está cuestionada y, por lo tanto, negada (*ibid.*).

Cuando Boaventura de Sousa Santos (2014) afirma que el pensamiento occidental es un pensamiento abismal (Sousa Santos, 2014: 21-22) quiere decir que es un sistema formado por distinciones visibles e invisibles, siendo las segundas el fundamento de las primeras. Las distinciones visibles se hacen a través de líneas radicales que dividen la realidad social en dos universos: el de "este lado de la línea" y el del "otro lado de la línea".

> La división es tal que "el otro lado de la línea", el territorio colonial, desaparece como realidad, se convierte en no existente, y de hecho es producido como no existente. No existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser. Lo que es producido como no existente es radicalmente excluido porque se encuentra más allá del universo de lo que la concepción aceptada de inclusión considera como su otro. Fundamentalmente lo que más caracteriza al pensamiento abismal es, pues, la imposibilidad de la presencia de los dos lados de la línea. Este lado de la línea prevalece en la medida en que angosta el campo de la realidad relevante. Más allá de esto sólo está la no existencia, la invisibilidad, la ausencia no dialéctica (*ibid.*).

[9] Cuando utilizo este concepto, me estoy refiriendo al Occidente cognitivo y, como se verá después, este concepto no se construye exclusivamente mediante una relación de anulación y exclusión de la *otredad* hacia fuera, sino también *hacia dentro*, en la historia europea-norteamericana, donde se ha ido construyendo y fabricando el individuo prototípico que encaja en los marcos de lo aceptado y aceptable por "normalidad" (cfr. Foucault, 2003 y 2009; Grosfoguel y Mielants, 2006). También, cuando empleo este término, lo hago desde la advertencia de Santos (2014) de que el pensamiento occidental moderno no es la única forma histórica de pensamiento abismal, pues con toda probabilidad existieron y aun existirán fuera de Occidente formas de pensamiento abismal. Simplemente afirmamos que, sean abismales o no, las otras formas de pensamiento han sido tratadas de un modo abismal por el pensamiento moderno occidental. Lo que implica que, al igual que en el trabajo de Santos, aquí no se trata, ni se enlaza tampoco, ni con el pensamiento occidental premoderno ni con las versiones marginadas o subordinadas del pensamiento occidental moderno que se han opuesto a la versión hegemónica (*ibid.*: 21).

Boaventura afirma que el paradigma sociopolítico que constituye la modernidad occidental se funda en la tensión entre regulación social y emancipación social, pero que ésta es sólo la distinción visible que fundamenta todos los conflictos modernos, en términos de problemas sustantivos y en términos de procedimientos. Sin embargo, por debajo de esta distinción hay otra invisible que la fundamenta y la sostiene: la distinción invisible se basa en la diferenciación entre sociedades metropolitanas y territorios coloniales, y la dicotomía regulación/emancipación sólo se aplica a las sociedades metropolitanas. En palabras de Boaventura, "sería impensable aplicarla a los territorios coloniales", ya que esta diferenciación no tuvo un lugar concebible en estos territorios, donde no obstante, se aplica otra dicotomía, la de apropiación/violencia. La aplicación de ésta, en contrapartida, también sería impensable "de este lado de la línea", es decir, en territorio metropolitano, ya que los territorios coloniales fueron impensables como lugares para el desarrollo del paradigma de la regulación/emancipación, lo que no comprometió al paradigma de la universalidad (*ibid.*).

Desde este punto de vista, por lo tanto, lo que marca las relaciones a uno y otro lado de la línea es la gestión violenta o no de los conflictos. En la zona del *ser* la resolución de los conflictos se gestiona mediante la regulación/emancipación, lo cual quiere decir que la violencia se trata como un hecho aislado y puntual, es la excepción; mientras que el *No ser*, regulado por las relaciones de apropiación/violencia está determinantemente marcado por una relación de continua violencia: la gestión no violenta es la excepción, en este caso. Y esta cuestión de la violencia, intrínseca a la modernidad occidental, está completamente invisibilizada y negada.

Occidente, que ha secuestrado el *verbo* y el *sujeto* para su exclusividad única, nos impone un monólogo enmascarado en falsas dialécticas desarrollistas, democráticas, progresistas y cooperativistas; un monólogo epistemicida y genocida. No existimos cognitivamente en la concepción occidental del *ser*, del mundo. Cuando Occidente nos representa y habla por nosotros a través del poder que le da el habernos colonizado física y materialmente, en ese mismo acto morimos, dejamos de existir. "No existimos" y "no somos", porque sólo se puede ser cuando se tiene la capacidad de autorrepresentación y de *hablar* (Spivak, 1985),[10] cuando tenemos por lo tanto una ubicación y un lugar de enunciación. Estamos pues bajo el yugo del monólogo occidental o *el imperio de la anulación del Otro*.

Este imperio monológico, además de haber colonizado el poder, el ser y el saber, globalmente nos impone un (des)conocimiento limitante y limitado de la diversidad del mundo a través de su escala jerárquica virulenta, racista, patriarcal, epistemicida y genocida. Los Otros por debajo de la línea abismal tienen/tenemos los canales de comunicación cerrados en tanto que todo el conocimiento de *la realidad* se genera y difunde desde el *ser*, y son esos discursos e imágenes a través de los cuales vamos a percibirnos a nosotros mismos, al "sujeto", la "naturaleza", la "vida" y vamos a percibir a los otros pueblos, culturas e individuos no occidentales.

La cárcel epistemológico-existencial o "el quién, cómo y desde dónde es posible hablar/ser". Desde el fin de la post-Segunda guerra mundial hasta la actualidad

Los pueblos, las culturas y las personas categorizados en la escala de jerarquías del sistema-mundo moderno/colonial han sido, dentro de ésta, desestructurados, deconstruidos y construidos simultáneamente y silenciados, a través de tecnologías y dispositivos de subalternización diversos, variados y contradictorios que se transformarán, a lo largo de la historia y en los diferentes contextos, mientras sostienen sus mismas estructuras coloniales de producción y reproducción de otredad.

Los mecanismos estáticos que subyacen a las estructuras cambiantes de producción del *No ser* como no existente en el *imperio de la anulación del Otro* se fundamentarán en el ejercicio de tres imposiciones simultáneas e interrelacionadas: 1) *quién puede hablar*, 2) *cómo se puede hablar* y 3) *sobre qué temas se puede hablar*. Estas tres

[10] El silencio de la subalterna spivakiana no se trata de una incapacidad *per se*, sino de la incapacidad procedente del no lugar y del no-sujeto (Spivak, 1985).

imposiciones van a marcar lo que llamo una *cárcel epistemológico-existencial* que limita y delimita el espacio de posibilidades de existencia, conocimiento y enunciación. Se trata de un espacio relativamente amplio, pero en última instancia cerrado, que permite posibilidades de expresión complejas y diversas, siempre limitadas y codificadas al interior de un cerco ideológico, epistémico, estético, institucional, legal, imaginario, espiritual, material, terminológico y conceptual que desemboca rocambolesca y paradójicamente en el poder del sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal cristianocéntrico y occidentalocéntrico.[11]

En cuanto al primer mecanismo, el de *quién puede hablar*, me refiero a las geo-políticas del conocimiento: "las personas 'provenientes del corazón del imperio' tienen la competencia necesaria para teorizar sin importar el lugar donde 'estén'". Este prejuicio está anclado en la distribución ideológica del conocimiento en las ciencias sociales y las humanidades, que va unido a la distribución geopolítica del Primero, Segundo y Tercer mundos" (Dussel, 1993; Mignolo, 1996: 9-12). Es decir, la anteriormente citada "monocultura del saber y el rigor" (Sousa Santos, 2006: 20).

El *quién puede hablar* se refiere por lo tanto al "quién se considera que tiene la competencia necesaria para hacerlo" (Mignolo, 1996), porque ha sido producido como tal y porque ha sido construido, instituido e institucionalizado como sujeto de la objetividad, y por lo tanto es a quien se le proporciona un lugar, o mejor dicho, el *Lugar* (así con mayúscula) desde donde hablar.

Como vimos en el apartado anterior, los diversos procesos de otrificación *hacia dentro* y *hacia fuera* se diferencian a partir de la disímil aplicación de la violencia construida en torno a las categorías *ser* y *No ser*. Existe una línea imaginaria divisoria entre el *ser* europeo y el *No ser*: el *No ser* es infrahumano, y por lo tanto todo tipo de violencia puede aplicarse en su contra; el *universal* no lo abarca. Dentro del *ser*, sin embargo, la otredad se resolverá mediante diversos procesos no violentos (Maldonado, 2007). Así, toda una

[11] He planteado anteriormente mi concepto de *cárcel epistemológico-existencial* en otras publicaciones y en versiones diferentes y menos desarrolladas que la presente (cfr. Adlbi Sibai, 2012a y 2012b).

serie de *discursos* o de colonialidades del saber, generadoras y generadas simultáneamente por colonialidades del poder y del *ser* han ido apareciendo en múltiples niveles, en coyunturas socio-históricas y políticas diversas y dirigidas hacia poblaciones diferentes.

La colonialidad del saber se ha basado en los últimos 500 años en los instrumentos que trasladan la epistemología y cosmovisión local concreta occidental a una posición de universal, abstracta, neutral y objetiva. Mediante este movimiento, que elimina de la imagen al fotógrafo, es decir, que oculta el lugar de enunciación del sujeto (Mignolo, 1996, 2003; Castro-Gómez, 2004), todas las demás epistemologías quedan definidas por constitución como parciales, concretas, particulares, subjetivas e incapaces de alcanzar la universalidad, mientras que el *hombre occidental* sitúa su conocimiento como el único capaz de lograr una conciencia universal.

René Descartes dio paso a la *ego-política* de la filosofía moderna occidental inaugurando un nuevo momento del pensamiento occidental al reemplazar a Dios, como base del conocimiento, por el hombre (que para Descartes no hay otro sino el occidental). A partir de ese momento el hombre occidental tuvo la capacidad de obtener la verdad universal más allá del tiempo y del espacio, con acceso privilegiado a las leyes del Universo y la capacidad de producir el conocimiento y la teoría científicos. El *ego cogito* de Descartes es entonces la base de las ciencias modernas occidentales. Descartes logró reclamar un conocimiento no situado, universal, y de visión omnipresente mediante la producción de un dualismo entre mente y cuerpo y entre mente y naturaleza: esto es lo que Castro-Gómez (2004) ha denominado *la* hybris *del punto cero* de las filosofías eurocéntricas, el cual es un punto de vista que invisibiliza su hecho constitutivo, es decir, el hecho de ser precisamente lo que es: *un lugar* concreto desde donde se mira, se habla, se piensa y se *es*.

La estrategia del *punto cero*, como afirma Grosfoguel, ha sido crucial para los diseños globales occidentales, ya que al ocultar el lugar de enunciación del sujeto, la expansión y la dominación coloniales occidentales pudieron construir una jerarquía de conocimiento superior e inferior, e igualmente, de gente superior e inferior a nivel mundial. Pasamos, de este modo,

de la caracterización de "gente sin escritura" del siglo XVI a la caracterización de "gente sin historia" en los siglos XVIII y XIX, a la de "gente sin desarrollo" en el siglo XX, y más recientemente, a la de comienzos del siglo XXI de "gente sin democracia". Pasamos de "los derechos del pueblo" en el siglo XVI (el debate de Sepúlveda contra Las Casas en la escuela de Salamanca a mediados de este siglo), a los "derechos del hombre" en el XVIII (filósofos de la Ilustración), y a los "derechos humanos" de finales del siglo XX. Todos ellos hacen parte de diseños globales articulados a la producción y la reproducción simultáneas de una división internacional del trabajo de centro/periferia que coincide con la jerarquía racial/étnica global de los europeos y no europeos. Sin embargo, como ya hemos visto, Enrique Dussel (1994) nos ha recordado que el *ego cogito* cartesiano fue precedido en 150 años por el *ego conquiro*. Las condiciones sociales, económicas y políticas de posibilidad para que un sujeto asuma la arrogancia de convertirse en figura divina y se erija como base de todo conocimiento verídico era el Ser Imperial, es decir, la subjetividad de quienes son el centro del mundo porque ya lo han conquistado (Grosfoguel, 2006: 5).

La *corpo-política* del conocimiento (Fanon, 1952; Anzaldúa, 1987) nos recuerda que siempre hablamos desde un lugar particular en las estructuras de poder (Grosfoguel, 2006; Mignolo, 2000). Todos los sujetos están atravesados e interseccionados por la clase, el sexo-género, lo espiritual, lo lingüístico, lo cultural, lo geográfico, la raza, la clase social, etc., en el sistema-mundo moderno/colonial.

El *quién puede hablar* es la base desde la cual algunos pensadores decoloniales han dirigido su crítica a los poscoloniales, poniendo en evidencia los cuatro principales autores eurocéntricos (que suelen catalogarse como posmodernos/posestructuralistas: Foucault, Derrida, Lacan y Gramsci) empleados como referentes *únicos* para la construcción de toda la crítica poscolonial, lo cual termina por reproducir los términos de "una crítica eurocéntrica al eurocentrismo" (cfr. Grosfoguel, 2002 y 2013). Estos autores son citados con el privilegio epistémico, y no se citan, por ejemplo, nombres de grandes pensadores musulmanes, indígenas, asiáticos o afro, lo cual se trata de una decisión política y epistemológica que consciente o inconscientemente se lleva a la práctica debido a que la producción

del conocimiento en el *ser* tiene una valoración, un prestigio y un rango de "verdad", de "objetividad" y de "rigor científico" que no tiene ni se le ha dado al saber producido desde el *No ser*.

A la vez que se impone *quién puede hablar*, el sistema va a marcar simultáneamente *cómo se puede hablar* o en qué términos es posible hacerlo; determinará cuáles son los conceptos y significantes —bien definidos y delimitados desde una brutal perspectiva occidentalocentrada y cristianocentrada— que se pueden utilizar y dentro del marco de qué construcción determinada de *una* realidad concreta, o mejor aún, para la construcción de una realidad concreta a través de dichos conceptos, los cuales se convierten en la medida de toda realidad (orientalismo, occidentalismo, desarrollo, democracia, igualdad de género, sociedad civil, religión, agencia social, naturaleza, sujeto, etc.). Sólo y exclusivamente desde la enunciación *en* y *desde* el marco de esta *realidad* es que es posible tener *voz*; esto es, la posibilidad de ser sujeto.

A lo largo de la historia, las múltiples y variadas lógicas binarias han funcionado de maneras diferentes para la producción de la "identidad occidental", siempre en un sentido negativo: el ser aquello que no es. Estas lógicas se desplegaron *hacia dentro* y *hacia fuera* de las fronteras imaginarias de Occidente en relación con el despliegue de toda una serie de jerarquías imbricadas entre sí, etno-raciales, de sexo-género, espirituales, económicas, político-administrativas, laborales, epistémicas, lingüísticas, etc. (Grosfoguel, 2006). *Hacia fuera* se emplearon mecanismos racistas binarios de otrificación que privilegiaban a las poblaciones europeas frente a las no europeas, mientras que *hacia dentro* se dibujaba un perfil deseable y proliferable de "sujeto europeo": el hombre blanco burgués capitalista militar cristiano y patriarcal. *Dentro de las fronteras* dichos mecanismos fueron empleados en contra de los musulmanes y judíos en los siglos XV y XVI (Grosfoguel y Mielants, 2006), de la aristocracia en el siglo XVII, de la burguesía emergente en el XVIII, de los pobres en el siglo XIX y de los judíos y los comunistas en el XX (Foucault, 2003, 2009); y de los gitanos, los inmigrantes en general y los musulmanes en particular, desde finales del siglo XX hasta la actualidad. *Fuera de las fronteras*, por otra parte, se construyeron progresivamente los diversos sujetos coloniales racializados a partir de las

lógicas "cristianízate o te mato" del siglo XVI, "civilízate o te mato" del XIX, "desarróllate o te mato" del siglo XX, "neoliberalízate o te mato" de finales del mismo siglo, hasta llegar al "democratízate o te mato" de comienzos del siglo XXI (Grosfoguel, 2006: 32-33).

A partir de la segunda mitad del siglo XVIII, según Michel Foucault, surge la *gubernamentalidad* como nueva forma de gobierno, o tecnología de poder basada en un gobierno no-coercitivo, en el gobierno de las almas, las mentes y los cuerpos. Este tipo de gobierno configura unos súbditos que obedecen al soberano creyendo que lo hacen por su propia voluntad, y se basa en el control de las producciones de subjetividad de los individuos y la tecnología de la biopolítica, en "hacer vivir y dejar morir", que significa regular los procesos vitales de la población tales como natalidad, fecundidad, longevidad, enfermedad, mortalidad, y procurar optimizar unas condiciones (sanitarias, económicas, urbanas, laborales, familiares, policiales, etc.) que permitan a las personas tener una vida productiva al servicio del capital (Foucault, 2003, 2009). A partir de aquí, Foucault produce su conceptualización de *discurso* y de *dispositivo*, que me parecen muy útiles. El *discurso* es una experiencia históricamente singular, es la creación de un dominio del pensamiento y de la acción definido por tres ejes: a) las formas de conocimiento que a él se refieren, a través de las cuales llega a existir y es elaborado en objetos, conceptos y teorías; b) el sistema de poder que regula su práctica, y c) las formas de subjetividad fomentadas por este discurso, aquellas por cuyo intermedio las personas llegan a reconocerse a sí mismas de un modo u otro (desarrolladas o subdesarrolladas, por ejemplo). El conjunto de formas que se encuentra a lo largo de estos tres ejes constituye un discurso y da origen a un aparato eficiente que relaciona sistemáticamente las formas de conocimiento con las técnicas de poder (Castro-Gómez, 2007).

El *dispositivo*, por su parte, va más allá, puesto que es lo discursivo y lo no discursivo. Agamben (2011) explica muy bien esta conceptualización de Foucault: 1) Es un conjunto heterogéneo que incluye virtualmente cualquier cosa —lo lingüístico y lo no-lingüístico— al mismo título: discursos, instituciones, edificios, leyes, medidas de policía, proposiciones filosóficas, etc. El *dispositivo* en sí mismo es la red que se establece entre estos elementos. 2) El dispositivo siempre tiene una función estratégica concreta y siempre se

inscribe en una relación de poder. 3) Es algo general, un *réseau*, una "red", porque incluye en sí la episteme, que es, para Foucault, aquello que en determinada sociedad permite distinguir lo que es aceptado como un enunciado científico de lo que no es científico (*ibid.*). El discurso y el dispositivo son mutuamente imprescindibles.

A lo largo de la historia de Occidente hemos asistido, por lo tanto, a la formación y transformación de los diversos discursos coloniales en función del contexto socio-político particular, que han mantenido, sin embargo, las mismas estructuras de producción de sujetos, epistemologías, lenguas, culturas y cosmovisiones subalternas. Algunos de estos *discursos* han sido analizados como tales por varios autores; es el caso del *orientalismo* (Said, 1996), el *occidentalismo* (Mignolo, 1996 y 1997; Hernández Castillo, 2008),[12] el *desarrollo* (Escobar, 1998), el *feminismo* (Mohanty, 1984, 2003; Lugones, 2008; Spivak, 1988, 2008, 2010), la *religión* (Fitzgerald, 2011) y la *islamofobia* (Grosfoguel, 2006; Adlbi Sibai, 2012abc), entre otros.

Se trata, asimismo, de diferentes dispositivos que van a generar, y van a ser generados simultáneamente, por ese *no lugar* occidental que absorberá las subjetividades e intersubjetividades de los diferentes individuos y pueblos.

[12] Walter Mignolo (1996 y 2003) diferencia entre las técnicas empleadas para la colonización de "Oriente" (Said) y Latinoamérica, afirmando que mientras para construir ese "Oriente" se empleó la técnica de la exotización o construcción como "otredad" extrema, a Latinoamérica se la integró como "parte de" "Occidente", para negar así su especificidad cultural y civilizacional (*ibid.*). Aunque esta tesis ha tenido sus críticos, como es el caso de Hernández Castillo (2008), quien afirma que mientras esta división de Mignolo puede parecer sugerente de cara a cohesionar identitariamente a los pensadores latinoamericanos, es, sin embargo, excluyente con las poblaciones indígenas y la manera en que vivieron los procesos de incorporación al proyecto de la Modernidad. Los Estados nacionales latinoamericanos recién independizados se relacionaron de maneras diferentes con sus poblaciones indígenas, y aunque los mecanismos integracionistas y asimilacionistas abundaron como instrumentos de subalternización, en otros momentos de la historia las estrategias discursivas de representación emplearon el "orientalismo", la exotización y diferenciación extrema para permitir la construcción de las identidades de las sociedades nacionales modernas en constante contraposición con lo que Bruner denomina "el salvaje en el espejo" (*ibid.*: 90).

En el *cómo se puede hablar* están implícitos dos ejercicios extremadamente violentos. En primer lugar los conceptos producidos en/por Occidente son empleados —desde su ubicación en el *punto cero* y su dotación de rango de científicos y universales— para la codificación y decodificación de las realidades a través de la observación y la (in)comprensión de *todo lo existente*; tras lo cual ocurre su clasificación, domesticación y gestión por el poder colonial.

En segundo lugar, cuando los propios colonizados reproducen estos mismos discursos, la voz, los términos y los significantes del colonizador caen en la práctica simultánea de la auto-anulación y de la reproducción sistemática del poder del colonizador. Los primeros disponen del *verbo* (Sartre, 1961: 7), los otros lo reproducen, y las consecuencias, contraproducentes, redundan en la colonialidad del poder, puesto que se trata, sin embargo, de algo más que de una reproducción de la voz y los términos del colonizador, puesto que mediante la enunciación a través de esos términos y significantes que el poder colonial traza como los únicos posibles para ejercitar esa misma enunciación, se cae paradójicamente en la no enunciación, en una redoblada producción de inexistencia.

Por último, existe también el mecanismo de imposición *sobre qué temas se puede hablar*, o desde dónde enfocar los temas de estudio y observación. Esto es lo que advirtieron autores como Arjun Appadurai (1986), Talal Asad (1986) o Lila Abu-Lughod (1989, 1991) cuando afirman que existe una serie de *gatekeeping concepts* o metonimias teóricas; es decir, temas de prestigio desde los cuales abordar el estudio de las cosas, los cuales se convierten en herramientas que restringen el conocimiento: "*Conceptos portero*... es decir, conceptos que parecen limitar la teorización antropológica sobre el lugar en cuestión, y que definen las cuestiones de interés fundamentales y dominantes en la región" (Appadurai, 1986: 357).[13] Se trata de herramientas que no sólo restringen el conocimiento, sino que colonizan la realidad: inventan o construyen una realidad supeditada al poder.

[13] "*Gatekeeping concepts*... concepts, that is, that seem to limit anthropological theorizing about the place in question, and that define the quintessential and dominant questions of interest in the region".

Lila Abu-Lughod (1989) analiza, por ejemplo, cómo el llamado mundo arabo-musulmán se estudia y teoriza desde la antropología en concreto, a partir de tres zonas de prestigio: el segmentarismo tribal, el harén y el Islam.[14] Se trata de un constructo inventado y diseñado por los moldes conceptuales occidentales, aparatos constructivos imbricados los unos con los otros en cadena que, en última instancia, generan la esencialización, naturalización, estatización y homogeneización de una parte del mundo: la aproximación del harén, como señala Abu-Lughod, se realiza desde el género y el mientras el Islam constituye el origen tanto de la tribu como del harén, y es analizado a través del hiyab (que es visto como una prescripción religiosa que oprime a las mujeres). Desde otras disciplinas diferentes a la antropología, como las ciencias políticas o la sociología, por ejemplo, esas categorías de análisis varían: se tratan mayoritariamente temas como la yihad, el islam político y también las mujeres. Las categorías empleadas en las diferentes disciplinas se van así complementando en la creación del cuadro del área cultural arabo-islámica, legitimado por discursos "científicos" que lo convierten en un "régimen de verdad". Este mismo esquema de aproximación *académica* a través de la construcción de grandes zonas teóricas, de categorías analíticas, puede aplicarse en diferentes niveles relacionados con la alteridad.

Género, desarrollo y colonialidad

En la actualidad nos hallamos afectados globalmente por unas formas discursivas coloniales, por unos regímenes de representación surgidos en el contexto de las profundas transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales ocurridas tras la Segunda guerra mundial. En aquel momento, el mundo entró en la *era del desarrollo* (Escobar, 1998; Esteva, 2006), y posteriormente, tras la

[14] "It seems to me that there are three central zones of theorizing within Middle East anthropology: segmentation, the harem, and Islam. To switch metaphors, these are the dominant 'theoretical metonyms' by means of which this vast and complex area is grasped" (Abu Lughod, 1989: 280).

caída del Muro de Berlín, en la *era de la globalización*. Después de los atentados de septiembre de 2001 en Nueva York, se inauguró la *era del terrorismo global*.

No obstante, debe señalarse que el 20 de enero de 1949 comenzó la *era desarrollista*, con la conversión de dos mil millones de personas en seres subdesarrollados (Escobar, 1998: 19-20; Esteva, 2006). En ese día el presidente Truman pronunció su discurso de investidura, en el que, además de explicitar y consolidar la hegemonía estadounidense en el mundo, bautizaba la entrada de la humanidad en la época del *desarrollo*. Se terminaba la *era colonial* y comenzaba una nueva era marcada por el cambio en las relaciones internacionales y la emergencia de un nuevo orden mundial caracterizado por el declive del *colonialismo*, la consolidación de los Estados-nacionales, la emergencia de la Guerra Fría, la necesidad del capitalismo por encontrar nuevos mercados y la confianza en las posibilidades de la aplicación de la ciencia para abordar los problemas de cada una de las sociedades mediante la ingeniería social (Gimeno y Monreal, 1999: 5-6). Los discursos de antaño caducan; ya no es posible explicitar los marcos binarios coloniales-racistas en la forma de civilizado/bárbaro, metrópoli/colonia, y aparecen nuevos *enemigos intra y extra-europeos*, nuevas semánticas de otrificación y nuevos marcos político-administrativos que intentan asegurar la perpetuación de las jerarquías y dependencias a nivel global. Una de las lógicas de funcionamiento más potentes de esta nueva transformación de los marcos coloniales-racistas se halla en su *carácter invisible*, es decir, se extiende la ideología que apoya la noción de que el racismo y las relaciones coloniales han terminado y que son asuntos del pasado; el racismo, entonces, se torna invisible para las poblaciones metropolitanas, que es en donde se produce una negación sistemática del mismo en las discusiones (Grosfoguel, 2007c: 123).

Numerosos autores identifican que la invisibilización se vincula con la transformación de los discursos racistas: *el discurso racista biológico* se torna en un *discurso racista cultural* (Fanon, 1956; Grosfoguel, 2003, 2007c):

> El racismo cambió sus articulaciones discursivas de formas biológicas hacia formas culturales de racismo. El racismo cultural es una forma perversa del discurso racista en el cual la palabra "raza" no es ni siquiera mencionada. Los discursos racistas culturales usan elementos "culturales" como marca de inferioridad y superioridad reproduciendo la misma jerarquía colonial/racial de la expansión colonial europea. Sin embargo, el racismo cultural está vinculado indirectamente al racismo biológico en la medida en que el primero naturaliza/esencializa la cultura de los sujetos raciales/coloniales (Grosfoguel, 2007c: 124).

Aparece pues, el discurso desarrollista, analizado por Arturo Escobar en *La invención del Tercer Mundo*:

> Ver el desarrollo como discurso producido históricamente implica examinar las razones que tuvieron tantos países para comenzar a considerarse subdesarrollados a comienzos de la segunda posguerra; cómo "desarrollarse" se convirtió para ellos en problema fundamental y cómo, por último, se embarcaron en la tarea de "des-subdesarrollarse" sometiendo sus sociedades a intervenciones cada vez más sistemáticas, detalladas y extensas. A medida que los expertos y políticos occidentales comenzaron a ver como problema ciertas condiciones de Asia, África y Latinoamérica —en su mayor parte lo que se percibía como pobreza y atraso—, apareció un nuevo campo del pensamiento y de la experiencia llamado *desarrollo*, todo lo cual desembocó en una estrategia para afrontar aquellos problemas. Creada inicialmente en Estados Unidos y Europa Occidental, la estrategia del desarrollo se convirtió al cabo de pocos años en una fuerza poderosa en el propio Tercer Mundo (Escobar, 1998: 24).

Este discurso fundará el sistema internacional de la *cooperación al desarrollo* que perpetuará y asentará firmemente las relaciones de dependencia política y económica entre las metrópolis y las ex-colonias, y desarrollará los sistemas de explotación y saqueo de los recursos materiales, culturales y humanos de África, Asia y Latinoamérica, mediante la institucionalización del pillaje a través del comercio mundial y de las empresas transnacionales y cumplirá simultáneamente numerosas funciones para las que fue creado en su momento: servirá para promocionar los intereses de las potencias europeas en el exterior como parte-de la política de bloques; servirá a la política

económica en su faceta comercial para promocionar la industria y la tecnología de los países del Norte, lo cual deriva en un instrumento que incita a los países del Sur a comprar sus productos y servicios, endeudándose de manera irresoluble hasta el día de hoy, y servirá, asimismo, a la política interior, como salvoconducto a las presiones y críticas de sectores de la sociedad con respecto a la responsabilidad de sus países en las situaciones de los países subdesarrollados derivadas de las consecuencias del colonialismo, de los movimientos a favor del *Tercer mundo* y como elemento complementario del mito del Estado de Bienestar (Rodríguez Gil, 2001: 84-90).

Los discursos desarrollistas se convertirán en una especie de obsesión en y para los países del llamado Tercer mundo, colonizando todos los ámbitos de la vida: medios de comunicación, programas estatales, regionales, locales, políticos, administrativos, culturales, educacionales. Las políticas occidentales asumieron que los pueblos tercermundistas, mediante la "ayuda" de los países "desarrollados" e industrializados, podrían alcanzar niveles de vida y sistemas políticos y económicos similares a los de éstos. El desarrollo se convierte así en un proceso lineal que dibuja la trayectoria de un pueblo que avanza desde la condición de subdesarrollado (atrasado, tradicional y primitivo) hacia el plenamente desarrollado: moderno, progresista, racional e industrializado. El modelo europeo se presentaba por lo tanto como superior por definición, el ejemplo universal único a seguir. Y viceversa, los pueblos y naciones del Tercer mundo aparecían en este esquema dicotómico como *atrasados* por definición, y necesitados de la ayuda de unos entes superiores que les trazarían el camino a seguir para alcanzar el ansiado desarrollo.

Esta ecuación (la ayuda de un país occidental desarrollado y moderno a un país subdesarrollado = a un país subdesarrollado que se desarrollará pudiendo alcanzar la modernización), por lo tanto, se instituyó como matemáticamente perfecta, científica e incuestionable; el problema, entonces, pasó a ser de carácter logístico: cómo, cuándo, cuánto y dónde se cumplía el desarrollo, mientras eran invisibilizados, simultáneamente:

1. El carácter movedizo de la premisa en la que se apoyaba tal razonamiento (Escobar, 1998; Parpart, 1994);

2. los objetivos e intereses del sistema de la Cooperación Internacional (CI) (Nieto Pereira *et al.*, 2001; Sogge, 1998, 2002; Gimeno, 2007; Gimeno *et al.*, 1999; Gimeno *et al.*, 2007), y lo que es más importante aun:
3. la gran responsabilidad directa de los países occidentales en la causa y perpetuación de situaciones de pobreza, crisis, guerra y hambre en los países empobrecidos.

Pero además, otro hecho complementario esencial se hace presente: la imposibilidad fáctica, en el sistema-mundo moderno/colonial, de un "desarrollo" (en el estricto sentido material y según el modelo capitalista y occidental) en todo el mundo por igual. Simplemente es imposible, ya que el desarrollo de la parte supuestamente "desarrollada" del mundo sólo y exclusivamente ha podido existir tal y como existe ahora con base en la explotación sistemática del resto del mundo y a la invisibilización de este punto radicalmente necesario.

En este contexto, las mujeres del Tercer mundo inicialmente recibieron poca o nada de atención en las dos primeras décadas de vida del sistema de la cooperación, y allá donde la recibieron, ésta reprodujo las representaciones discursivas construidas en la época colonial y, por lo tanto, aparecían como un impedimento al desarrollo (Parpart, 1994).

El esquema doble o triplemente sexista y patriarcal que señala quién produce el conocimiento, cómo lo produce y que marca el tipo de conocimiento producido sobre las mujeres del Tercer mundo en la época de las colonias, se mantuvo intacto en las planificaciones del desarrollo en las dos primeras décadas del sistema. A lo largo de este tiempo se consideró que éstas eran un importante obstáculo para la Modernidad y el desarrollo, y que se verían obligadas a tomar una postura más *progresista* frente a éste una vez que los hombres del Tercer mundo hubiesen aprendido a organizar sus sociedades siguiendo la Modernidad y el desarrollo (Afshar, 1992). Los patrones patriarcales occidentales en la propiedad, el trabajo y el control fueron reproducidos en los diferentes proyectos donde se ignoraba por completo el trabajo productivo de las mujeres (Parpart, 1994).

En la década de 1970, sin embargo, tuvo lugar un cambio sustancial con la introducción del enfoque Mujer y Desarrollo (MyD), im-

pulsado por algunos informes de economistas de finales de los 60 donde fue advertida sobre la continuidad del subdesarrollo de las mujeres. Pero sobre todo, el trabajo de Ester Boserup (1970) constituye un hito en este sentido, ya que demostró que a menudo los proyectos de desarrollo en vez de mejorar las vidas de las mujeres, las privó de oportunidades económicas y numerosas ventajas, y sostuvo que sólo podría darse el desarrollo en el Tercer mundo si se consideraba el papel de las mujeres en la economía (*ibid.*). Así, por primera vez, en 1973 fue introducida una enmienda en la Ley de Ayuda Exterior estadounidense denominada Percy, que establece la integración de las mujeres en el desarrollo. Las *mujeres del Tercer mundo* pasan a ser prioritarias en las agendas de desarrollo, había que modernizarlas, desarrollarlas y liberarlas para que arrastraran consigo al resto de la sociedad. Más adelante surgió también el enfoque de Género y Desarrollo (GYD), que hará hincapié en el *género*, entendido entonces como construcción social de los roles sociales con base en el hecho sexual natural.

Los discursos de MYD y GYD han sido estudiados desde los años ochenta por numerosas autoras feministas como discursos coloniales. Estas investigadoras han desarrollado como instrumento analítico la *interseccionalidad*, que muestra cómo los estudios sobre las mujeres de otras culturas que pretenden comprender y analizar sus realidades a partir de una perspectiva unidireccional y etnocentrista, al no considerar la *interseccionalidad* de numerosos factores sociales, políticos, económicos, culturales, raciales o clasistas —más allá del género— para entender la configuración de los diferentes poderes que constriñen sus vidas y las discriminan y que interactúan en su contexto local y particular de muy diferentes modos, crean regímenes de verdad y reproducen esquemas de conocimiento-poder que constituyen una forma de dominación, *colonialidad* y violencia epistémica sobre las *otras* mujeres.

La *interseccionalidad*[15] fue un término introducido en 1989 por Kimberlé Williams Crenshaw en los Estados Unidos para dilucidar la exclusión de las mujeres afroamericanas tanto de las políticas feministas como de las antirracistas, y que ha sido abrazado y revitalizado en los últimos veinticinco años por muchas feministas, puesto que la comprensión del carácter multidimensional de la discriminación contra las mujeres requiere un enfoque integrado (Brah y Phoenix 2004; McCall 2005; Phoenix y Pattynama 2006; Yuval-Davis 2006; Davis 2008; Lewis 2009).

La particularidad de la situación de cada mujer en cada contexto se ve afectada por múltiples estructuras de poder y situaciones variadas simultáneamente, lo cual obliga a que los análisis, así como las explicaciones, sean complejos. Un individuo en general, en cualquier parte del mundo, se encuentra definido de maneras diversas por su sexo, género, edad, raza, etnia, cultura, clase económica, situaciones de guerra, crisis, enfermedad, etc. La *interseccionalidad* ha terminado por convertirse en un concepto crucial aunque controvertido para examinar las diferentes dimensiones de la vida social que, desde luego, son distorsionadas por el uso de un eje de análisis único (La Barbera, 2009 y 2010).[16]

[15] Aunque el análisis *interseccional* ha sido desarrollado en la tradición anglosajona desde la década de los ochenta, recientemente llegó a orillas de la academia española. Este análisis apareció hace sólo cinco o seis años en España en forma de tardía revolución intelectual, a través —sobre todo— de las crecientes traducciones de obras del pensamiento poscolonial, decolonial latinoamericano y estadounidense o de los trabajos de autoras recientemente afincadas en España (La Barbera, 2009a). Una obra pionera en España es la editada por Suárez Navaz y Hernández Castillo (2008), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Hasta el momento habían aparecido artículos o pequeñas contribuciones en obras colectivas sobre el tema (Femenías, 2005; Ramírez Fernández, 2004, 2005 y 2008; Nash, 2001 y 2004; Beltrán, Maquieira, Álvarez y Sánchez, 2001), pero ninguna monografía. Esta publicación recoge en lengua española varios artículos de autoras a las que las editoras catalogan como feministas poscoloniales, entre éstos los textos de Chandra Talpade Mohanty y Saba Mahmood. Sin embargo, en esta obra, el término *interseccionalidad* no aparece de manera explícita para referirse al marco teórico y analítico que desarrollan de diferentes formas las autoras. Las primeras traducciones del término inglés *intersectionality* al español (como *interseccionalidad* o *análisis interseccional de género*) aparecen en diversos trabajos de autoras latinoamericanas, como es el caso de Lugones (2008). En España, el análisis interseccional y el uso de esta noción apareció en algunas contribuciones a partir del 2009; como en el caso de Lombardo y Verloo (2009), pero sobre todo, en el de La Barbera (2010), quien introdujo, por primera vez, el debate teórico acerca de este concepto.

[16] El enfoque de la interseccionalidad se encuentra en auge en los estudios de género. Desde hace unos cinco o seis años, Kimberlé Crenshaw inauguró

Los discursos de las metrópolis sobre las mujeres colonizadas fueron analizados inicialmente por Edward Said (palestino por excelencia y profesor de literatura comparada en la Universidad de Columbia durante cuarenta años), quien, inspirándose en Gramsci, pero sobre todo en las tesis de Foucault sobre las relaciones de poder y sus efectos en la vida cultural, escribió *Orientalism*,[17] publicado en 1978. Esta obra está considerada por algunos[18] como la más

un foro sobre este concepto (http://aapf.org/learn_the_issues/intersectionality/) y también se ha celebrado una conferencia internacional, "Celebrating Intersectionality: the Multi-Faced Debate in Gender Studies", en Fráncfort, en enero de 2009 (http://www.cgc.uni-frankfurt.de/intersectionality/). Asimismo fueron dedicados al tema dos volúmenes del *European Journal of Women's Studies* [13 (3) de 2006 y 16 (3) de 2009] (La Barbera, 2009b).

[17] Numerosos autores describen *Orientalismo* como una obra pionera en aplicar las tesis de Michel Foucault (Clifford, 1988: 264; Young, 1991: 126; Childs y Williams, 1997: 98). Tradicionalmente la obra de Foucault se divide en tres ámbitos de estudio: el de los sistemas de conocimiento y de los regímenes de verdad (una arqueología del saber), el de los modos del poder y de sus manifestaciones (una genealogía del poder), y el de la relación del individuo consigo mismo (una ética). En esta división, la cuestión del poder queda relegada y marginada a un periodo determinado dentro de unas lecturas etapistas y discontinuas de marcado carácter foucaultiano, pero que flaco favor hacen a la comprensión de su obra. Esto ha sido demostrado en la tesis de José Luis Castilla Vallejo (1999), quien sostiene que *poder* es un concepto troncal y transversal en toda la producción de Foucault, planteado de forma implícita en sus primeros trabajos y explícita más adelante, y que se encuentra intrínsecamente ligado a una crítica de la razón occidental, guía fundamental de toda la obra de Foucault (1999: 357). Según Castilla Vallejo, la siguiente definición, que destaca el vínculo entre racionalidad y poder, constituye lo más característico de la obra de Foucault: "regulaciones de las formas de acción y costumbres consolidadas institucionalmente, condensadas ritualmente, y a menudo materializadas en formas arquitectónicas y formas científico-disciplinares" (Castilla Vallejo, 1999: 16). Said se relacionó con Foucault de manera ambigua, ya que se adhiere a él sólo parcialmente (Said, 2001: 80). Castro-Gómez (2007) sostiene que ello se debe a que tanto Said como Spivak y Bhabha hacen una lectura errónea de Foucault cuando interpretan que éste se limita a pensar los núcleos moleculares y es incapaz de pensar el funcionamiento de estructuras molares, ignorando por completo, entonces, el *modus operandi* de Foucault en la formulación de su teoría del poder (2007: 8-9).

[18] Digo algunos porque hay quienes piensan y conducen el inútil debate de si el proyecto de descolonización intelectual fue discutido en Latinoamérica

relevante y fundadora del análisis del discurso colonial. *Orientalism* es, sobre todo, una metodología (Vega, 2003: 65), puesto que proporciona marcos de análisis para el estudio de los discursos producidos desde Europa sobre *los otros* no-europeos, vistos como formas de poder y dominación ejercidos a través de las estructuras textuales, estéticas, disciplinarias e institucionales. Edward Said ha logrado situar en el centro de la escena académica la relación entre el colonialismo contemporáneo y la literatura, y entre ambos y las disciplinas e instituciones que generan saber y conocimiento.

El *orientalismo* es definido por Said como un discurso foucaultiano, como "una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas sobre él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él. En resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente" (Said, 2002: 21). *Oriente* deja de ser con Said "la realidad descrita" para convertirse en "la realidad de Occidente": una realidad que necesita la representación del "oriental" como imagen de la inferioridad[19] (en todos los aspectos) e implica un efecto boomerang, pues devuelve la imagen de una supuesta superioridad occidental. Para Said, el *orientalismo* "parte de" una *idea* que constituye el mismo *ser* de Europa, es decir, de la concepción de una identidad superior a todos los pueblos y culturas no-europeos, a través de la cual se dibuja un espacio *flexible* de posibles relaciones, en donde *Europa* siempre se

antes de popularizarse en los estudios poscoloniales o si Alfonso Reyes (1942) o Edmundo O'Gorman (1958) precedieron en mucho a Said (1978) en sus análisis sobre cómo Latinoamérica fue construida en el pensamiento europeo (Hernández Castillo, 2008: 78).

[19] "Junto con todos los demás pueblos calificados de atrasados, degenerados y bárbaros, se veía a los orientales dentro de un marco delimitado por el determinismo biológico y la represión político-moral. De este modo, lo oriental se asociaba a ciertos elementos de la sociedad occidental (como los delincuentes, los locos, las mujeres y los pobres) que tenían una identidad que podríamos definir como lamentablemente ajena. A los orientales raramente se les miraba directamente; se les contemplaba a través de un filtro, se les analizaba no como a ciudadanos o simplemente como a gente, sino como a problemas que hay que resolver, aislar o —como las potencias coloniales abiertamente hicieron con su territorio— dominar" (Said, 2002: 278-279).

erige como elemento constante superior (*ibid.*: 24). Este "partir de la idea de Europa" que concibe Said será, como ya hemos visto, uno de los puntos clave que diferencian el pensamiento poscolonial del marco decolonial que desarrollarán posteriormente los teóricos de la red M/C/D, donde se concibe, por el contrario, que el *orientalismo*, como *una* forma de colonialidad, *no parte de*, no es una consecuencia, sino que es *constitutiva* e *intrínseca a* Europa. Ésta será una de las principales limitaciones, entre otras, que observa el marco decolonial en las teorías de Said, pero también de Spivak y de Homi Bhabha, considerados la "santísima trinidad" de los estudios poscoloniales (Young, 1991). Entre algunas de las principales limitaciones del pensamiento poscolonial, los autores decoloniales señalan el estructuralismo y el marxismo deterministas que subyacen a sus obras y dificultan las concepciones de *agency/agencia/resistencia* de los sujetos dominados, o también que la colonialidad sea un hecho intrínseco a la Modernidad y que por lo tanto, *no* parte del siglo XIX, como pareciera sostener Said en su obra, sino desde 1492, con la *invasión* de América y el genocidio, masacre y expulsión de los musulmanes de la península ibérica.

Said antes que Spivak, como se verá más abajo, ya había sostenido en *Orientalismo* que el discurso orientalista es sexista en dos sentidos: tanto desde el punto de vista de quien produce el conocimiento orientalista, como desde el de quien produce conocimiento sobre el *otro*. De hecho, éste era un dominio exclusivo de hombres, donde ellos mismos reproducían su "poder-fantasía", como lo denomina Said, a través de las representaciones femeninas en sus obras y escritos, donde las mujeres son extremadamente sensuales, estúpidas, complacientes y serviciales; además, esta práctica orientalista masculina se caracterizaba por ser bastante estática y fija.[20]

[20] Said lo describe así:

"Sin embargo, existen otros usos del orientalismo latente. Si ese grupo de ideas nos permitía separar a los orientales de las potencias avanzadas y civilizadas y si el Oriente 'clásico' servía para justificar tanto al orientalista como su indiferencia por los orientales modernos, el orientalismo latente propiciaba también una concepción del mundo particularmente (por no decir odiosamente) masculina. [...] Se consideraba al hombre oriental aislado de la comunidad en la que vivía y se le observaba, como muchos orientalistas siguiendo a Lane lo contemplaron, con algo de desprecio y temor. El orientalismo en sí mismo, además, era un dominio exclusivo del hombre; como muchos grupos profesionales durante la época moderna, se concebía a sí mismo y a su tema de estudio con ojos sexistas. Todo esto es particularmente evidente en los escritos de los viajeros y novelistas, en los que las mujeres son habitualmente creaciones del poder-fantasía del hombre. Ellas expresan una sensualidad sin límites, son más bien estúpidas y, sobre todo, son complacientes y serviciales. El personaje de Kuchuk Hanem, de Flaubert, es el prototipo de esta caricatura que, por otra parte, era bastante común en las novelas pornográficas. Además, la concepción masculina del mundo, cuando se trata de la actividad práctica del orientalista, tiende a ser eternamente estática, congelada y fija. Se le niega a Oriente, y al oriental incluso, la más mínima posibilidad de desarrollo, de transformación, de movimiento humano —en el sentido más profundo de la palabra—. Como un conocimiento y últimamente poseedores de una cualidad inmóvil e improductiva, Oriente y el oriental llegan a ser identificados con un tipo mal entendido de eternidad: de ahí que, cuando Oriente merece cierta aprobación, se recurre a frases tales como "la sabiduría de Oriente" (Said, 2002: 278-279).

Junto con el sexismo que supone el perfil dominantemente masculino, el orientalismo se produce a través de una representación profundamente machista del poder de "Occidente" sobre "Oriente", donde se simboliza la debilidad del "Oriente" en la representación ridiculizada, sensualizada e inferiorizada de las mujeres. Para describir este modelo de la relación de fuerzas que se da entre "Oriente" y "Occidente" y el *discurso* construido sobre Oriente que permite este modelo, Said toma el ilustrativo ejemplo de la descripción del encuentro de Flaubert[21] con una cortesana egipcia:

> Ella nunca hablaba de sí misma, nunca mostraba sus emociones, su condición presente o pasada. Él hablaba por ella y la representaba. Él era extranjero, relativamente rico y hombre, y esos eran unos factores históricos de dominación que le permitían no sólo poseer a Kuchuk Hanem físicamente, sino hablar por ella y decir a sus lectores en qué sentido ella era típicamente oriental (Said, 2002: 25).

La tesis que sostiene Said es que esta *representación* de *lo oriental*, expuesta a través de la situación de fuerza de Flaubert en relación con Kuchuk Hanem, no se trata de un hecho aislado, de una des-

[21] Descrito en su obra *Salambó* (Flaubert, 1984).

cripción independiente del contexto más amplio de una estructura que rige y construye las relaciones entre Oriente y Occidente:

> La relación entre Oriente Próximo y Occidente se define en realidad desde un punto de vista sexual. [...] La asociación entre Oriente y el sexo persiste notablemente. Oriente Próximo se resiste, como lo haría cualquier doncella, pero el macho erudito obtiene la recompensa abriendo brutalmente y penetrando el "nudo gordiano" a pesar de que esto sea "una tarea experimental". El resultado de la conquista sobre la modestia virginal es la "armonía", pero de ningún modo la coexistencia de iguales. La relación de fuerzas que subyace entre el erudito y su tema de estudio no se ve alterada ni un instante: es siempre y de modo uniforme favorable al orientalista. El estudio, la comprensión, el conocimiento y la evaluación que se esconden tras la máscara aduladora de la "armonía" son instrumentos de conquista (Said, 2002: 407).

Sin embargo, la gran diferencia que separa el trabajo de Said del de Spivak es que Said, a pesar de que no se le escapó el carácter sexista del orientalismo en los dos sentidos señalados, no sitúa este hecho como eje de análisis central e ineludible; es decir: como vemos más adelante, a diferencia de Said, la obra de Spivak y su análisis del *subalterno*, se hace desde la transversal del género que va a afectar a todos los niveles.

Gayatri Chakravorty Spivak, al igual que Said, es productora de una obra crítica muy heterogénea; ha tratado temas tan diversos como la teoría literaria marxista, la deconstrucción, el psicoanálisis, la crítica feminista o la didáctica de la literatura. Ella también se basa en Foucault, Gramsci, Marx, Lacan y Freud, pero sobre todo, el autor que informa determinantemente su obra es Derrida. La influencia deconstructivista derrideana en la obra de Spivak comienza en 1976 cuando se publica la versión inglesa de *De la grammatologie*, de Jacques Derrida (1967), que será trascendental para toda su posterior obra intelectual. Spivak se basa en los instrumentos que el deconstructivismo proporciona, pero también se sirve del psicoanálisis, para estudiar y criticar las condiciones de posibilidad del discurso colonial. De este modo, demuestra que cualquier texto

o narrativa se construye sobre una retórica determinada, una ideología, un significado profundo —silenciado y ocultado— que debe ser desenmascarado mediante una lectura "en *contrapunto*". Spivak utiliza la deconstrucción en un sentido positivo y en una doble dirección, ya que desvela las estrategias del poder colonial a la vez que traza lo que ella misma denomina "los itinerarios del silencio de los sujetos que han quedado escritos fuera de la historia" (cfr. Carbonell, 2006). Por lo tanto, la crítica poscolonial de Spivak no busca dar la vuelta al discurso colonial (como hacen los escritores anticolonialistas de los años 60 y 70)[22], sino poner en evidencia aquello que oculta, que *no habla* y mediante esta exposición buscar formas y caminos nuevos de crítica y negociación.

Spivak se identifica a sí misma como exiliada bengalí y feminista poscolonial (Spivak, 1999: 10). Es, de hecho, una de las represen-

[22] Integrar en la categoría *pensamiento poscolonial* a los escritores anticolonialistas de los años sesenta y setenta como Frantz Fanon, Aimé Césaire y Albert Memmi o Jean-Paul Sartre, entre muchos otros, presenta bastantes reticencias. Aunque, sin duda, la influencia de las narrativas anticolonialistas de aquellas décadas es decisiva en la aparición del pensamiento poscolonial, existen notables diferencias entre unas y otras teorizaciones. Gayatri Chakravorty Spivak clarifica estas diferencias al señalar que la crítica de entonces al colonialismo se entendía como una ruptura con las estructuras de opresión que habían impedido al "Tercer mundo" la realización del proyecto europeo de la Modernidad, pero que, no obstante, estas narrativas nunca repararon en el *status epistemológico* de su propio discurso. La crítica de éstos, sin embargo, se articuló desde metodologías afines a las ciencias sociales, las humanidades y la filosofía, tal como éstas habían sido desarrolladas por la modernidad europea desde el siglo XIX. Esta condición ha producido que dichas narrativas generaran discursivamente un ámbito de *marginalidad* y de *exterioridad* con respecto a la reconfiguración de fuerzas que experimentaban en ese momento las instituciones productoras del saber. Desde este punto de vista, las narrativas anticolonialistas, al reproducir en sus discursos las dicotomías binarias opresores/oprimidos, poderosos/desposeídos, centro/periferia y civilización/barbarie, no hacían sino reforzar el sistema binario de categorizaciones vigente en los aparatos metropolitanos de producción del saber (Spivak, 1988). Walter Mignolo señala que Frantz Fanon, por ejemplo, se convierte en un teórico poscolonial *a posteriori*, es decir, después de que la academia conceptualiza una nueva clase de prácticas teóricas, inventa un nombre para distinguirla de las demás y la sitúa dentro de un campo académico específico (Mignolo, 2003: 9).

tantes emblemáticas de lo que se ha denominado *feminismo poscolonial* junto con otras pensadoras ya mencionadas, como Chandra Talpade Mohanty o Saba Mahmood. En el prefacio a la que es quizás una de sus producciones más importantes, *Crítica de la razón poscolonial. Hacia una crítica del presente evanescente*, publicado en versión original inglesa en 1999 y aparecida su traducción en lengua española en 2010, escribe:

> Éste es un libro feminista. Los temas feministas son "pre-emergentes" (definición de Raymond Williams) en el primer capítulo. Constituyen la sustancia de los demás. [...] Este libro pertenece al mismo estante que las obras de bell hooks, Deniz Kandiyoti, Ketu Katrak, Wahneema Lubiano, Trinh T. Minh-ha, Chandra Talpade Mohanty, Aihwa Ong y Sara Suleri. Durante los años de escritura de este libro, estas mujeres y otras que no he mencionado aquí han hecho avanzar enormemente los estudios feministas poscoloniales. Suleri y yo nos centramos más en textos de la cultura mayoritaria. Los paralelismos no confesados entre el trabajo de estas estudiosas y el mío son la prueba de que la nuestra es una batalla común (Spivak, 2010: 10).

Spivak se define como "feminista poscolonial" porque considera que *lo subalterno* es heterogéneo de múltiples maneras, pero que en cualquier caso, se encuentra atravesado por el género. Ésta será la cuestión central que recorre toda su obra y la conduce a interrogar, buscar y construir, continuamente, el lugar del *subalterno generizado* (*gendered subaltern*) o *la voz de la mujer subalterna*.

Dipesh Chakrabarty (2000) relata en su breve historia de los *Subaltern Studies* el impacto que el ensayo de Spivak, *Deconstructing Historiography* (1988), tuvo sobre la trayectoria intelectual del proyecto al que ella pertenece, al señalar la ausencia del género en los trabajos del grupo que el historiador indio y profesor de la Universidad de Sussex, Ranajit Guha, junto con ocho académicos jóvenes asentados en la India, Reino Unido y Australia, desarrollan entre 1982 y 1988, bajo el nombre de *Estudios subalternos: escritos sobre la historia y sociedad india*. Éste consistía en una serie editorial que pretendía debatir y replantearse la escritura de la historia moderna de la India desde una perspectiva poscolonial. Actualmente, el grupo

ha sobrepasado sus límites geográficos y disciplinares originales, para tener una presencia independiente, como campo de especialización académica a nivel internacional.[23] Luego de la retirada de Guha del grupo en 1988, se replanteó el proyecto en términos internacionales y globales, trascendiendo la historiografía para aplicarse a todas las disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales. Así, en ese mismo año salió a la luz la antología *Selected Subaltern Studies*, publicada en Nueva York y prologada por Said. El texto introductorio a esta selección es el de Spivak, que ya había sido publicado en el sexto volumen de la colección editorial con Guha, en 1986. Como recién acabo de señalar, la crítica feminista de Spivak a la ausencia del género en los trabajos del grupo impactaron determinantemente en la trayectoria de éste, de modo que se intentaron cubir las carencias desveladas por Spivak mediante los trabajos de Ranajit Guha, Partha Chatterjee y Susie Tharu[24] (*ibid.*: 20).

Spivak sostiene que en la construcción y percepción que se hace de "la mujer del Tercer mundo" en la crítica y en la historia, se está reproduciendo no sólo el colonialismo, sino también un paternalismo patriarcal. Esto es así porque estas mujeres son estudiadas, analizadas, percibidas y construidas a partir de los patrones y criterios del feminismo hegemónico occidental. Desde el punto de vista de Spivak, esta situación no puede revertirse mediante la simple demostración de la heterogeneidad y especificidad de los diferentes contextos de aquello que se homogeniza bajo la rúbrica de "Tercer mundo", sino que habría de indagarse en cómo se produce y constituye de formas muy diferentes a *la mujer* como sujeto. Es decir, el

[23] Actualmente, entre los miembros del grupo se hayan teóricos de renombre como David Arnold, Dipesh Chakrabarty, Partha Chatterjee, Gayatri Chakravorty Spivak, Gyan Prakash, Shahid Amin o Ajay Skaria (Chakrabarty, 2000). Para una breve historia de los estudios subalternos, véase Dipesh Chakrabarty (2000).

[24] "La muerte de Chandra", de Ranajit Guha, originalmente fue publicada en *Subaltern Studies V* y reimpresa en Guha, 1998: 34-62; "The Nationalist Resolution of the Women's Question", de Partha Chatterjee fue reimpreso como "The Nation and Its Women" en 1994, y Susie Tharu y Tejaswini Niranjan, *Problems for a Contemporary Theory of Gender*, en Amin y Chakrabarty, 1996: 230-260 (citados en Chakrabarty, 2000: 20).

subalterno, estudiado a partir de las diferencias de clase, no es lo mismo que desde las diferencias de *género*. Las mujeres en este caso, según Spivak, están determinadas históricamente por dos formas de poder y dominación, que serían la del imperio y la del patriarcado, lo cual reproduce un sujeto complejo y contradictorio (Spivak, 1988: 124-126; 1999: 232-238, 289-298).

Uno de los trabajos de Spivak que mayor impacto y polémica ha producido es su famoso "Can the Subaltern Speak?" (1988)[25], en el que toma como ejemplo una conversación que se produce entre Foucault y Deleuze, donde ambos filósofos, representantes del posestructuralismo francés y de la izquierda intelectual en Europa, analizan el caso del suicidio de una joven hindú, Bhuvaneswari Bhaduri, que se arroja a la pira funeraria de su marido según el rito del *sati*. Spivak observa que la posición de los dos filósofos occidentales, como analistas objetivos y desde una posición *supuestamente neutral* que sitúa a la joven hindú como objeto de estudio, reproduce los esquemas del *colonizador* como referencia transparente respecto del *sujeto-objeto colonial*. Pero no sólo eso, sino que esta situación constituye una contradicción entre la teoría de los dos filósofos "posmodernos"[26] y su fragmentación y descentramiento del sujeto a través de la práctica, donde construyen —mediante el rol de observadores sujetos del objeto observado y observable— una posición sólida y poco problemática. Además Spivak considera que tanto Foucault como Deleuze no diferencian en sus formulaciones las dos etimologías del término *representación;* esto es, la representación como *retrato* ("hablar de"), como producción de una imagen que *equivale* al objeto representado, y por otro lado, la representación como un

[25] La primera versión de este artículo apareció publicada en 1985 en *Wedge*, bajo el título "Power, Desire, Interest". En 1988 fue publicada una segunda versión ampliada y muy corregida. Finalmente en *Crítica de la razón poscolonial...* de 1999, en el tercer capítulo (pp. 201-305 de la versión española, 2010) reescribe "Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow-Sacrifice", fundiéndolo con otro texto intitulado "The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives".

[26] Empleo a efectos prácticos el término "posmodernos" para calificar a ambos filósofos; sin embargo, esta categoría ha sido rechazada por ellos mismos.

"hablar en *su nombre*" ("hablar por"). Al no tener en cuenta esto, Foucault y Deleuze, a través de una puesta en acción que *no* toma en cuenta su *lugar de enunciación* y las consecuencias que comporta (es decir, sus intereses como intelectuales burgueses, insertos en la izquierda post-1968, institucionalizados en la *teaching machine* europea e insertos a su vez en un sistema global de dominación y explotación de la mano de obra de los países "tercermundistas") se apropian de una terminología indígena ("lucha del proletariado", "maoísmo", "revolución", etc.) que se vacía de sentido en este acto de traslación o trasvase cultural y, por lo tanto, sus comentarios en torno a cuestiones ideológicas pierden toda credibilidad (Spivak, 1999: 246-304).

De esta forma, a la pregunta de si puede hablar el subalterno, que en este caso es la mujer del Tercer mundo (la condición misma de la subalternidad) la respuesta de Spivak es, necesariamente: no. La mujer subalterna no puede hablar (no en el sentido estricto de que no sea capaz de hacerlo) debido a que no se le permite, no tiene un lugar de enunciación o una voz desde los cuales hacerlo. Y además, su voz es irrecuperable porque, en realidad, nunca ha existido, sólo ha habido designaciones en los textos. La mujer subalterna no puede hablar porque no es un sujeto, puesto que el sujeto se construye subjetivamente como tal, en la noción occidental, a través de la palabra. Ésta es, por lo tanto, sólo un significante, un objeto. Desde el punto de vista de Spivak no se puede contrarrestar la violencia epistémica del imperio mediante la producción, hallazgo o exhumación de textos que hablan desde una posición nativista, ya que la misma no existe, salvo en la ficción literaria que la sustituye (Spivak, 1988: 128)

La conclusión a la que llega Spivak ha levantado mucha polémica e inflamado la ira de más de un crítico. Principalmente se le imputa el haber escogido el desafortunado ejemplo del suicidio de Bhuvaneswari comentado por Foucault y Derrida para sostener su argumento; en el sentido de que, como ejemplo del subalterno, ella toma, ni más ni menos, el caso de una joven burguesa y representante de la élite nacionalista, lo cual entra en clara contradicción con su propia definición de *subalterno* como perteneciente únicamente a las clases populares. El segundo argumento que sostienen

las críticas se fundamenta sobre otra contradicción que comporta su análisis, en tanto ella misma se sitúa en una posición de *representante* de Bhuvaneswari, como si pudiera desvelar el sentido de su suicidio y como si pudiera por lo tanto, *hablar el subalterno*, cuando basa toda su tesis en la negativa rotunda a esta premisa (Carbonell, 2006).

La producción de Spivak y la del resto de feministas, al igual que sucedió inicialmente con una falta de reconocimiento de las voces latinoamericanas desde los llamados teóricos poscoloniales, han sido mucho menos reconocidas y el impacto de sus contribuciones mucho menor en un primer momento. Esto ha originado fuertes críticas por su parte. Es el caso de Curiel (2007), que muestra cómo la teoría poscolonial hecha desde la academia conlleva una posición elitista y androcéntrica (2007: 92-101), o de Hernández Castillo (2008), quien considera que esto ha sido así a pesar de que sus cuestionamientos del etnocentrismo feminista y sus propuestas teóricas de historizar y contextualizar el análisis de la desigualdad de género pueden ser muy útiles a quienes desde la academia o desde la militancia política apuestan por la construcción de un feminismo de la diversidad que reconozca la pluralidad de contextos en los que las mujeres latinoamericanas, o de *otras* culturas, construyen sus identidades de género, viven las relaciones de desigualdad y desarrollan sus estrategias de lucha (2008: 78-79).

Lo cierto es que estas nuevas voces feministas han sido marginadas dentro del pensamiento poscolonial y dentro del mundo académico en sentido amplio. Sus aportes pudieron haber desarrollado mucho los debates de un pensamiento poscolonial anglo o latino que ha tardado (podríamos decir que hasta este momento) para llegar a conclusiones —en cuanto a los conceptos *colonialidad*, *sujeto social* o *resistencia*— que estas intelectuales habían alcanzado hace ya bastantes años.

Si bien estos nuevos feminismos pueden considerarse poscoloniales o posmodernos puesto que se insertan en la trascendental transformación del campo epistemológico hermenéutico descrita por Mignolo, no es conveniente denominarlos así debido a la influencia que los teóricos poscoloniales han ejercido en ellos y a que sus aportes han trascendido los alcances de éstos. Los trabajos que Saba Mahmood desarrolló, por ejemplo, sobre los movimientos de las mujeres en las mezquitas de Egipto, adelantan desde 1998 unas concepciones de la colonialidad y de la agencia social que han llegado a discutirse receintemente en el pensamiento decolonial latinoamericano (Castro-Gómez, 2007), y que pueden calificarse perfectamente como revolucionarios dentro del pensamiento clásico poscolonial de cara a las consecuencias analíticas que implican; sobre todo, en lo referente a la ubicación del sujeto social.

Por otro lado, y siguiendo parcialmente la reflexión de Judith Butler (1992) con respecto a la categoría *feminismo posmoderno*, su crítica podría aplicarse de igual modo a la categorización *feminismos poscoloniales*, pudiendo ser ésta una forma de reducir o simplificar desarrollos teóricos muy diferentes para hacer una crítica fácil; lo cual implica en sí un gesto de violencia epistémica sintomática del autoritarismo. Desde mi punto de vista es lo que sucede, por ejemplo, en trabajos como los de Femenías (2006), donde partiendo de la trayectoria intelectual de Spivak, se valora todo el conjunto de las autoras denominadas feministas poscoloniales.

Las discrepancias y dificultades a la hora de denominar al conjunto de autoras que desarrollan las trayectorias analíticas de la *interseccionalidad* radican, en primer lugar, en la gran variedad de *backgrounds* y enfoques que inspiran sus trabajos y, en segundo lugar, los términos que se escogen para catalogarlos (como por ejemplo, feminismo del Tercer mundo, negro, poscolonial, antirracista, anticolonial, posmoderno o multirracial) están relacionados con el énfasis que se hace sobre algún aspecto concreto de sus contribuciones. No obstante, estas denominaciones son ambiguas y problemáticas, y en no pocas ocasiones se emplean equivocadamente y de forma inconsciente.

La denominación *feminismo poscolonial*, que han empleado —por mencionar algunos casos— Suárez Navaz y Hernández Castillo (2008), Ramírez Fernández (2008)[27] o Femenías (2005), hace hinca-

[27] Ángeles Ramírez Fernández (2004, 2005, 2008) tiene el mérito de ser la primera investigadora que aborda el área de estudio de las mujeres musulmanas con base en este marco teórico y analítico innovador en España. Sus trabajos sobre las mujeres marroquíes y el llamado *feminismo arabo-islámico*, desde

pié en las herencias del pensamiento poscolonial presentes en estos desarrollos teóricos. Femenías (2005), por ejemplo, se refiere a éste como un importante número de trabajos feministas que han atravesado las fronteras disciplinares tradicionales, reconfigurando la cartografía de las problemáticas filosófico-políticas tanto de la academia como de las investigaciones independientes y de la acción. Asimismo, sitúa al feminismo poscolonial junto al feminismo multicultural y al eco-feminismo (en el contexto de los movimientos anti-globalización) como las tres grandes corrientes que abordan el nuevo mapa mundial, y emparentados entre sí por su "examen crítico de la *lógica del dominio*", es decir, por la *antesala* del pensamiento poscolonial de la que parten en sus análisis:

> Si bien es una denominación discutida, como parte de la corriente anterior [es decir, el pensamiento poscolonial] suele entenderse por feminismo poscolonial un conjunto amplio de trabajos que examinan la condición histórica de las mujeres en los países liberados de su dominación colonial luego de la Segunda guerra mundial. El feminismo poscolonial no agota el feminismo de las ex-colonias. Por ejemplo, el eco-feminismo tiene una fuerte impronta en países como India, vinculándose con movimientos espiritualistas y ecologistas compartiendo al mismo tiempo algunas de las categorías del feminismo poscolonial. Específicamente, el feminismo poscolonial pretende subvertir la desvalorización histórica no sólo de las mujeres, sino también de la etnia (cultura, nación) a la que pertenecen, interiorizada por la colonización, y resignificar positivamente las diferencias entendidas como recíprocas. La mayoría de las feministas poscoloniales consideran que la desigualdad jerárquica con que se entienden las diferencias culturales es "consecuencia sistemática del desarrollo histórico global de los últimos 500 años", de la expansión del capitalismo europeo moderno a través del mundo, que resultó en la sumisión de todos los "otros" pueblos a su forma de operar, su lógica económica, política e ideología (*ibid.*: 155-165).

---

esta perspectiva, abrieron una línea de investigación académica en España que hasta el momento no había sido planteada por nadie.

Por su parte, Suárez Navaz y Hernández Castillo (2008) hablan también de feminismo poscolonial y se refieren al mismo no como movimiento coherente, sino como:

> Una serie de trabajos [...] que han marcado desde distintas perspectivas un giro en los debates de la teoría de género, al cuestionar visiones feministas etnocéntricas que no habían considerado la articulación entre género y raza o entre identidades culturales e identidades de género, ni el estrecho vínculo entre el racismo, el imperialismo y las prácticas e ideologías patriarcales. [...] Se ha vinculado su desarrollo intelectual a las propuestas teóricas de pensadores como Said, Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak, de quienes recuperan la preocupación por analizar los efectos del imperialismo, colonialismo y racismo en sus manifestaciones textuales y de resistencia que producen estas formas de conocimiento- poder (Suárez Navaz, 2008: 11-13).

Mary Nash utiliza el término *feminismo negro y del Tercer mundo* vinculándolo con la noción de *feminismo del Tercer mundo* que desarrolla Chandra Talpade Mohanty, relacionándolos también con el pensamiento poscolonial de Edward Said y de Gayatri Chakravorty Spivak, y refiriéndolos, asimismo, a *trayectorias anticoloniales, poscoloniales y antirracistas*:

> Diversos movimientos sociales tales como los de liberación nacional, el feminismo del llamado Tercer mundo y las organizaciones a favor de los derechos civiles han cuestionado la hegemonía cultural occidental. El pensamiento poscolonial y los estudios culturales y subalternos han puesto de manifiesto que los cánones universales deben repensarse y se han pronunciado de forma clara por el reconocimiento de la diversidad cultural y del valor de la heterogeneidad. Esto ha significado un reto a la hegemonía cultural establecida en el pasado colonial y la apertura de perspectivas plurales desde la diversidad global que cuestionan la recurrente aspiración a la universalidad y la dominación simbólica de la cultura euro-occidental (Nash, 2004: 232).

Ángeles Ramírez Fernández, a pesar de que reconoce las dificultades al emplear el concepto *feminismos del Tercer mundo*, y cons-

ciente de la polémica y críticas que esta denominación suscita, la utiliza del siguiente modo:

> Con feminismos del Tercer mundo me refiero a la crítica, desde otros movimientos de mujeres no blancas, al feminismo blanco europeo y norteamericano, que se incluye en lo que se ha llamado la tercera ola de feminismo, como el feminismo negro o feminismo chicano, o el propio feminismo árabe. Y sin embargo, no es lo mismo el feminismo chicano que el feminismo negro, que los feminismos indios o que el feminismo árabe. Los niveles de elaboración, de militancia, de relación entre el activismo y la literatura son bien diferentes (Ramírez Fernández, 2008: 115).

Maxine Baca Zinn y Bonnie Thornton Dill, en un artículo de 1996, "Theorizing difference from multirracial feminism", escogen la denominación *feminismo multirracial*:

> In this article, we examine this connection further as well as the ways in which difference and diversity infuse contemporary feminist studies. Our analysis draws on a conceptual framework that we refer to as "multiracial feminism". This perspective is an attempt to go beyond a mere recognition of diversity and difference among women to examine structures of domination, specifically the importance of race in understanding the social construction of gender. Despite the varied concerns and multiple intellectual stances which characterize the feminisms of women of color, they share an emphasis on race as a primary force stating genders differently. It is the centrality of race, of institutionalized racism, and of struggles against racial oppression that link the various feminist perspectives within this framework. Together, the demostrate that racial meanings offer new theoretical directions for feminist thought (Baca Zinn y Thornton Dill, 1996: 321).

Las autoras identifican que a pesar de la variedad y diferencias entre los feminismos de las "mujeres de color", son los conceptos de *raza* y *racismo* los que constituyen un elemento unificador entre ellas, puesto que, en su opinión, el concepto de *raza* aparece siempre como poder primario generador de las desigualdades de género.

Es por ello que las autoras eligen la denominación *feminismo multirracial*.

Sin lugar a dudas, el esfuerzo que realizaron autoras para sintetizar bajo un solo epígrafe tan amplios, extensos y variados desarrollos teóricos, no es nada desdeñable; sin embargo, considero que las categorías y denominaciones empleadas son bastante problemáticas y necesitan ser matizadas y clarificadas. En mi caso, me inclino a su abandono y a optar por la búsqueda de otra terminología más acorde con la propia producción de la diversidad de las autoras y con las conclusiones a las que ellas mismas han llegado. Una alternativa que complejiza las opciones de denominación citadas es la de *feminismo multicentrado*, utilizada por La Barbera (2009a, 2009b y 2010) para referirse a esta categoría de trabajos y perspectivas. A diferencia de las otras denominaciones, ésta no se centra en ninguna de las influencias que alimentan estos trabajos; tampoco en la procedencia geográfica o intelectual de las autoras ni en ningún elemento particular sobre el que incidan los análisis de las mismas. En contrapartida, este nombre hace gala de la complejidad y de las diferencias que estos trabajos quieren poner de relieve precisamente. El término *multicentrado* es el más adecuado porque hace referencia a varios centros, a la diferencia dentro de la categoría y por lo tanto refleja la variedad de producciones sin reducirlas a un solo marco.

María Caterina La Barbera adopta este término, con base en la denominación de Maxine Baca Zinn (2003) *feminismo multirracial*, para referirse a un grupo heterogéneo de estudios y trabajos feministas inspirados en *backgrounds* muy diferentes, como pueden ser los feminismos negros, chicanos, indios, o islámicos. Sin embargo, La Barbera opta por el término "multicentrado" para descentrar el elemento racial, que puede ser tan determinante como muchos otros dependiendo del caso concreto:

> I use the expression "multicentered feminism" alluding to the multiple voices of feminist thought. In biology "multicenter" is used for defining growth or development from several centres: in effect, what we find under the entry "feminism" is a field of study and discursive dispute that does not go for any programmatic consensus and does not converges into any shared conceptual ground. Perspectives on female

subject, nature of sexual difference, and even on the definition of feminism itself are various and conflicting (La Barbera, 2009a: 63-65).

En cualquier caso, más allá de cómo denominemos a este innovador marco teórico-político, lo interesante es centrarnos en cuáles han sido sus principales reflexiones metodológicas, y en este sentido, Suárez Navaz y Hernández Castillo (2008) lo sintetizan como sigue: historizar y contextualizar las formas que asumen relaciones de género para evitar el universalismo feminista; considerar la cultura como un proceso histórico para evitar los esencialismos culturales y el reconocimiento de la manera en que nuestras luchas locales están insertas en procesos globales de dominación capitalista (Hernández Castillo, 2008: 95-106). Estos planteamientos críticos rompen en gran medida con la noción de la categoría de "mujer" como sujeto epistemológico y político unificado; con una concepción del poder (de género y más en general) dicotómica y de resistencia unidimensional; con una idea de cultura como esencia heredada intocable y ahistórica, e incluso con la idea misma de la necesidad de sujeto social detrás de los movimientos de mujeres (Suárez Navaz, 2008: 57).

De entre todas las autoras citadas, además de Spivak o Saba Mahmood, destacan muy en particular los escritos de Chandra Talpade Mohanty (1984 y 2003), y principalmente el primero, "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses".

Aunque hay autoras que han ido aún más lejos que Mohanty en sus análisis y críticas decoloniales, no sólo defendiendo el uso de análisis interseccionales para incorporar las numerosas variables que cruzan las realidades de las mujeres y configuran las constricciones que las afectan en los diferentes contextos más allá del género o la raza, sino cuestionando mismamente los conceptos *mujeres* y *género* como categorías universales válidas (cfr. Butler 1990, 1991, 1992, 1993, 2001, 2006; María Lugones, 2008, y Linda Nicholson, 1994), sin embargo, los escritos de Mohanty son considerados pioneros, ya clásicos y fundacionales de los feminismos multicentrados.

Los dos artículos de Chandra Talpade Mohanty, el ya citado "Under Western Eyes..." (1984) y "'Under Western Eyes' Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles" (2003)[28] son útiles e importantes para echar luz acerca de las controvertidas denominaciones de *feminismos poscoloniales* y *feminismos del Tercer mundo*. Esto es porque, como ya he dicho, a Mohanty se le considera —junto con Spivak— fundadora del llamado *feminismo poscolonial*, y a su primer artículo como pionero en el tema. Mohanty desarrolla una crítica del concepto de *mujeres del Tercer mundo* a la vez que adopta esta misma noción (*feminismos del Tercer mundo*) resignificándola como estrategia de acción política. En su segundo artículo, no obstante, opta por nuevas terminologías, próximas a las corrientes del postdesarrollo.

El primero de los artículos de Mohanty, que aparece por primera vez en 1984 en el número 30 de la *Feminist Review*[29] (y de nuevo en 1988), produce —tal y como califican numerosas autoras— el efecto de un verdadero cataclismo en los ámbitos del feminismo académico en Occidente. Mohanty, con lucidez y con un estilo brillante, desarticula los discursos de lo que ella denomina *feminismo occidental*, el cual comprende categorías analíticas homogeneizadoras (*Tercer mundo*, por ejemplo) que funcionan como mecanismos de perpetuación de estrategias coloniales y son utilizadas para representar a las mujeres de otras culturas como víctimas pasivas de la ideología y del sistema patriarcal; todo lo cual ha conducido a varias estudiosas a identificar o calificar el trabajo de Mohanty como *feminismo poscolonial*, inspirándose entre otros muchos, en autores como Said, Spivak, Asad o Bhabha, en tanto que máximos representantes del denominado *pensamiento poscolonial*.

Mohanty lleva a cabo su empresa *descolonizadora* del conocimiento mediante el análisis de las producciones de algunas feministas que se ubican en los sectores más progresistas y que publican bajo el sello Zed Books, de tintes liberales. Los mecanismos coloniales desvelados por Mohanty juegan un papel doble, porque la desafortunada representación que estas estrategias discursivas cons-

[28] Ambos artículos se encuentran recogidos en versión española en la edición de Suárez Navaz y Hernández Castillo (2008).

[29] Traducido al español con el título "Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial" (Suárez Navaz y Hernández Castillo, 2008).

truyen de las *otras* mujeres, automáticamente nos devuelven una imagen muy gratificante de las *mujeres occidentales* como agentes activos, libres y emancipados, donde el *feminismo* de corte *occidental* aparece como el *único* camino posible a seguir para alcanzar la *libertad*, el *progreso* y el *desarrollo*. Lo que el artículo de Mohanty reivindica es en primer lugar que frente a la representación *neocolonial y claramente racista* se consideren a las mujeres del Tercer mundo como sujetos de acción política; en segundo lugar y en contraposición con las visiones feministas etnocentristas, se ha de tener en cuenta que estas mujeres son sujetos sociales constreñidos por una serie de estructuras de dominación, como pueden ser, entre otras, la raza, la clase social, la pobreza, la guerra, el colonialismo o el imperialismo, una serie de variables que en su articulación con la variable de género, pueden ser igual o más decisivas aún que éste en la estructuración de sus vidas (Suárez Navaz, 2008: 21-22).

El término *feminismo occidental* en Mohanty es especialmente interesante, ya que lejos de ser una categoría homogeneizadora más, es empleado por esta autora no para reducir la amplia diversidad de feminismos que hoy en día hallamos en el denominado "Occidente", sino para referirse precisamente a las producciones discursivas y analíticas de estos feminismos que, muy a pesar de su variedad, en su mayoría no difieren a la hora de estudiar a la *otra* mujer conducidos por un etnocentrismo occidental. Además, este feminismo puede ubicarse geográficamente tanto aquí, en Occidente, como en el mismo Tercer mundo:

> Claramente, el discurso y la práctica política del feminismo occidental no son ni singulares ni homogéneos en sus objetivos, intereses o análisis. Sin embargo, es posible rastrear una "coherencia" de efectos que resultan del supuesto implícito de "Occidente" —con todas sus complejidades y contradicciones— como referente primario en teoría y praxis. Mi referencia al "feminismo de Occidente" no pretende de ninguna forma sugerir que se trata de un conjunto monolítico. Más bien busco hacer notar los efectos similares de varias estrategias textuales utilizadas por escritoras que codifican al Otro como no occidental y, por tanto (implícitamente), a sí mismas como "occidentales". En este sentido utilizo el término "feminismo occidental". Se puede formular un argumento similar en términos de las académicas de clase media urbana en África o Asia que producen estudios acerca de sus hermanas rurales o de clase trabajadora, en los que asumen sus culturas de clase media como la norma y codifican las historias y culturas de la clase trabajadora como el Otro. Así pues, si bien este artículo se centra específicamente en lo que denomino el discurso del "feminismo de Occidente" sobre las mujeres del Tercer mundo, la crítica que ofrezco también se aplica a académicas del Tercer mundo que escriben acerca de sus propias culturas utilizando las mismas estrategias analíticas (Mohanty, 2008a: 118-119).

Por lo tanto, el término *Occidente* en Mohanty no se delimita por unas fronteras geográficas; no se trata de un lugar físico: es un posicionamiento ideológico, geopolítico y socio-cultural; es una forma específica de relacionarse con los *otros* o, más bien, de crear a los *otros* como límites definidores de la identidad occidental (el *nosotros superior occidental*), es una forma característica de producción y construcción del conocimiento y de la *realidad* que se instituye en la modernidad europea. Por eso mismo, se puede ser y hacer feminismo occidental en cualquier parte del mundo, desde cualquier ubicación geográfica. Lo mismo podría decirse del concepto *feminismo del Tercer mundo* y —en mi opinión— estas resignificaciones, si no se tienen en cuenta y se comprenden plenamente, son las que ocasionan habitualmente malentendidos y confusión.

En cuanto a los términos *Tercer mundo* y *mujeres del Tercer mundo* en el primer artículo, al mismo tiempo que Mohanty hace de ellos un uso conscientemente crítico,[30] les da la vuelta para reconvertirlos, a falta de otras posibilidades terminológicas en su momento —como ella misma reconoce— en instrumentos de acción política:

[30] Términos como "Tercer" y "Primer" mundos son muy problemáticos, tanto al sugerir una similitud sobresimplificada entre las naciones así denominadas, como al reforzar implícitamente las jerarquías económicas, culturales e ideológicas existentes ligadas al uso de tal terminología. Utilizo aquí el término "*Tercer mundo*" con total conocimiento de sus problemas, y únicamente porque ésta es la terminología que está a nuestra disposición en este momento. El uso de comillas supone un cuestionamiento constante de esta designación. Aun cuando no aparezca entre comillas, mi uso del término es siempre crítico (Mohanty, 2008: 119-120, nota al pie).

Si el único requisito para unirnos como grupo fueran nuestras dependencias compartidas, las mujeres del Tercer mundo siempre seríamos vistas como un grupo apolítico sin estatus como sujetos. En cambio, es si acaso el "contexto compartido" de lucha política contra las jerarquías de clase, raza, género e imperialismo el que puede constituir a las mujeres del Tercer mundo como un grupo estratégico en este momento de la historia (Mohanty, 2008a: 131).

Así, los emplea con el objetivo de reivindicar la unión de los esfuerzos y luchas de los diferentes feminismos ubicados intelectualmente en el Tercer mundo y la creación de alianzas entre ellos donde se reclaman esas diferencias comunes para resistir contra lo que en su segundo artículo, diez años después,[11] Mohanty denomina "la reestructuración global de los cuerpos de las mujeres bajo criterios raciales, de clase, nacionales, sexuales, en el medio académico, en el centro de trabajo, en la calle, en la casa, en el ciberespacio, en los barrios, en las prisiones y en los movimientos sociales" (Mohanty, 2008b: 434).

En su segundo artículo, que se trata de una relectura de *Bajo los ojos de Occidente* para echar luz sobre los conceptos empleados, actualizarlos y replantear las líneas de acción política y trabajo teórico, Mohanty se refiere ya a otra terminología más elaborada. Desde una profunda reflexión sobre *su* lugar de enunciación y el cambio que ha experimentado éste luego de escribir aquel viejo artículo, Mohanty considera ahora que los términos *Occidente* y *Tercer mundo* por sí solos explican mucho menos que si se combinan con las categorías *Norte/Sur*, tal y como las elabora Arif Dirlik (1994), por ejemplo, o *Un tercio vs Dos tercios* (*del mundo*) en la comprensión de Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash (1998)[12]:

[11] Traducido al español por María Vinós (Mohanty, 2008).

[12] En palabras de Mohanty:

La categoría Norte/Sur se utiliza para distinguir entre las naciones y comunidades adineradas y privilegiadas y aquellas marginadas económica y políticamente, de la misma forma que los términos Occidental/no Occidental. Aun cuando estos términos pretenden distinguir vagamente los hemisferios Norte y Sur, las naciones ricas y las marginadas evidentemente no se acomodan ordenadamente a este esquema geográfico. Y sin embargo, como designación política que intenta distinguir entre aquellos que poseen y los desposeídos, sí tiene cierto valor político. Un ejemplo es la formulación de Arif Dirlik de Norte/Sur como distinción metafórica más que geográfica, donde Norte se refiere a los caminos del capital transnacional y Sur a los pueblos marginados del mundo, independientemente de su ubicación geográfica. Los conceptos de *Un tercio del mundo versus Dos tercios del mundo* tal como son elaborados por Gustavo Esteva y Madhu Suri Prakash (1998), me resultan particularmente útiles, especialmente en conjunción con Tercer mundo/Sur y Primer mundo/Norte. Estos términos representan lo que Esteva y Prakash llaman minorías y mayorías sociales, categorías basadas en la calidad de vida que poseen los pueblos y las comunidades tanto del Norte como del Sur. La ventaja de términos como Un tercio/Dos tercios del mundo nos lleva a atender tanto las continuidades como las discontinuidades entre los que tienen y los que no, dentro de las fronteras de las naciones y entre las naciones y las comunidades indígenas. Esta nomenclatura también señala la liquidez y el poder de las fuerzas globales que sitúan a las comunidades de personas como mayorías/minorías sociales de forma dispar. Un tercio/Dos tercios es una categoría no esencialista que incorpora un análisis crucial del poder y la agencia. Sin embargo, deja fuera la historia de la colonización que conllevan los términos Occidental/Tercer mundo (Mohanty, 2008b: 417-419).

Estamos aún trabajando con un lenguaje analítico impreciso e inadecuado. Lo que está a nuestro alcance en un momento dado es sólo el lenguaje analítico que más se aproxima a los rasgos del mundo tal como lo entendemos. Esta distinción entre Un tercio/Dos tercios del mundo, y en ocasiones, Primer mundo/Norte y Tercer mundo/Sur es el lenguaje que elijo usar ahora. Puesto que nuestro lenguaje es en realidad tan impreciso, prefiero evitar que se vuelva estático. Mi propio lenguaje en 1984 necesita abrirse a la refinación y al cuestionamiento, mas no a la institucionalización (Mohanty, 2008b: 419).

Es evidente, por lo tanto, que el concepto de *feminismos del Tercer mundo* puede ser sumamente ambiguo y conducir a confusión. Sobre todo, teniendo en cuenta que desde la bibliografía no siempre se tiene en cuenta esa "resignificación" del concepto, sino que se emplea en su significado convencional, quedando excluidas aquí, por lo tanto, importantes contribuciones de intelectuales ubicadas geográfica y físicamente en Europa o Estados Unidos, que sin ser necesariamente inmigrantes de origen africano, asiático o latino, se sitúan intelectualmente en el marco de un *pensamiento tercermundis-*

ta, en el sentido de *contra-moderno*. Aunque también sucede todo lo contrario, considerándose, tal y como ha señalado Ramírez Fernández (2008), cuando se habla de los movimientos de mujeres del Tercer mundo, desde la tercera ola del feminismo, que éste se trata necesariamente de un feminismo "no occidental", adjudicándose así a cada área del mundo no occidental en la que se tiene constancia de que ha habido movimientos de mujeres; lo que vendría a mostrar que habitualmente se piensa que en las partes del mundo *no europeas y no norteamericanas* tendría lugar una militancia feminista que necesariamente es alternativa y diferente a la de los feminismos occidentales universalistas (Ramírez Fernández, 2008: 114).

Como ya he señalado antes, hay autoras que han superado las teorizaciones de Mohanty y han ido más lejos cuestionando incluso la noción de sujeto implícita en los mismos conceptos de mujer, sexo y género.

Butler (1992) afirma que requerir el sujeto significa clausurar el dominio de lo político e imponerle unas fronteras, y que el acto que establece unilateralmente el dominio de lo político funciona, por lo tanto, como un subterfugio autoritario mediante el cual la disputa política sobre el estatus del sujeto es silenciada sumariamente. Y aclara que:

> Rehusarse a asumir, esto es, requerir una noción del sujeto desde el principio, no es lo mismo que negar o prescindir de tal noción por completo; por el contrario, es preguntar acerca del proceso de su construcción y del significado y la consecuencialidad políticos de tomar al sujeto como un requisito o presuposición de la teoría [Butler, (1992) 2001: 10].

Lugones (2008) habla de la colonialidad del género, afirmando que "el dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo y el patriarcado están inscriptos con mayúsculas, y hegemónicamente en el significado mismo del género" (*ibid*.: 78). Mientras Nicholson (1994) hace una genealogía del concepto *género* al mostrar cómo el cambio en la comprensión del mismo a partir de la llamada "segunda ola del feminismo" (donde comenzó a vincularse *género* con *sexo* como la construcción social del mismo) no

cuestionó que el sexo en sí mismo se trata de una forma de construcción social (*ibid*.). Seguía considerándose, por lo tanto, como natural y universal una forma concreta y local europea de comprensión del mismo, así como de la noción de sujeto implícita en este concepto, ligada a una metafísica materialista que no concebía modos otros de conceptualización del espacio, del tiempo, de lo material, de lo espiritual y de las interrelaciones entre éstos.

Si empleamos los conceptos *mujer*, *sexo* y *género* sin cuestionar que son una construcción social y cuál es el sujeto que asumen, seguimos encerrados por lo tanto en la misma *cárcel epistemológico-existencial*. Pero podemos ir más lejos todavía, no sólo cuestionar cuál es la concepción que se asume del sujeto, sino que hay que revisar la validez del concepto mismo de sujeto, el dualismo entre sujeto/objeto y entre *Ser/No ser* intrínsecos al mismo, y llamar la atención sobre su carácter occidentalocéntrico y profundamente colonial, como el de otras nociones que se relacionan de un modo muy particular con este mismo, como son la noción de *naturaleza*, *materia* o *identidad*.

Las consecuencias de no considerar al sexo, al género y a la noción de sujeto (que asumen como construcción social concreta y culturalmente localizada) invisibilizan y/o silencian inevitablemente las cosmovisiones y epistemologías de otras culturas y civilizaciones en cuanto a estos conceptos, por lo que redundan entonces en el racismo cultural y epistemológico y en la colonialidad.

La cuestión entonces va más allá y no radica sólo en asumir o no un sujeto, sino en comprender plenamente qué entendemos por *sujeto*, qué es todo lo que se asume cuando se utiliza de entrada esta noción y cuál es la cosmovisión y la ideología que lo acompañan y, por lo tanto, partir de una plena consciencia de nuestro lenguaje, que sin duda nos libera de la violencia de la imposición de *cómo saber, ser, existir o sentir* de la *cárcel epistemológico-existencial* y los conceptos y las nociones particulares, concretos y etnocentrados que violenta contra el resto del mundo en su imposición de universales.

Partir de este cuestionamiento que —si vale la expresión— cuestiona el origen de lo que se significa y asume como *origen*, nos proporciona la libertad de pensar de una manera consciente, consecuente, explícita y decolonial.

De la *cárcel epistemológico-existencial* a la paradoja de la subjetivización: las reacciones a la colonialidad

En el proceso de construcción del sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal y de su *cárcel epistemológico-existencial*, partiendo de la concepción heterárquica de poder expuesta anteriormente, los colonizados no asumen un rol pasivo: a la vez que su subjetividad es producida por el proceso de construcción del sistema-mundo moderno/colonial, simultáneamente es también productora del mismo; por lo tanto, las diferentes maneras de responder, de asumir o de resistir a la colonialidad, no se tratan de un hecho o práctica externos a este proceso.

He partido de que existe una "realidad" heterogénea y compleja, y una observación- estudio-análisis-visión-descripción-regulación-y-conceptualización de la misma que están deformados e ideológica y políticamente marcados; aunque, por el contrario, se auto-representan como objetivos, científicos y en la "*hybris* del punto cero", dando como resultado la construcción de una nueva "realidad", en este caso ficticia, falsa, pero representada como "la más científica y fidedigna verdad real". Esa "nueva realidad falsa" no se haya desconectada ni de la "realidad originaria" ni del observador y analista que la produce. Pero lo más destacable es que la "nueva realidad ficticia" no sólo afecta y transforma a la "realidad originaria" y al observador/analista, sino que a su vez la "realidad originaria", al asumir los marcos impuestos desde la "nueva realidad ficticia" (a través de numerosos dispositivos y micro-dispositivos o al intentar rechazarla desde la contra-afirmación del "no soy lo que se dice que soy, sino que soy otra cosa"), de forma automática está también contribuyendo o afectando tanto a la construcción y alimentación de esa "nueva realidad ficticia" como a su analista/observador productor. Todo ello desde una ecuación sumamente perversa en la que se dispone un sujeto (el *ser*), objetivo y observante, en contraposición con el objeto de estudio (el *No ser*) observado, analizado y susceptible de regulación mediante el uso indiscriminado de todo tipo de instrumentos y procesos violentos. Es decir: en términos de una jerarquía traducida binomialmente en la dicotomía inferioridad/superioridad.

Esto que afirmo aquí es en cierta medida lo que Butler (1993) ha denominado la *paradoja de la subjetivización*, y es que "precisamente el sujeto que resistiría tales normas es en sí mismo habilitado, o incluso creado por esas mismas normas. Aunque esta limitación constitutiva no anula la posibilidad de agencia social, sí localiza la agencia social como una práctica reiterativa o rearticuladora inherente al poder, y no como una relación externa de oposición al poder" (*ibid.*: 15). Por lo tanto, estudiar cómo se produce la construcción de la colonialidad implica a su vez, necesariamente, el estudio de las diferentes formas de reacción a la misma como parte integrante de ese proceso que tal vez nos ayude a pensar en la posibilidad de una manera de *no-reacción* y de ruptura radical y exteriorizante a la *cárcel epistemológico-existencial*.

Frente a las tecnologías y dispositivos coloniales que se construyen, se materializan y se asumen en diferentes ámbitos (académicos, científicos, sociales, mediáticos, políticos, institucionales etc.), los colonizados tendrán respuestas heterogéneas y variadas.

Dahl y Rabo (1992) hacen en el contexto de su trabajo sobre la conceptualización local del desarrollo el siguiente apunte:

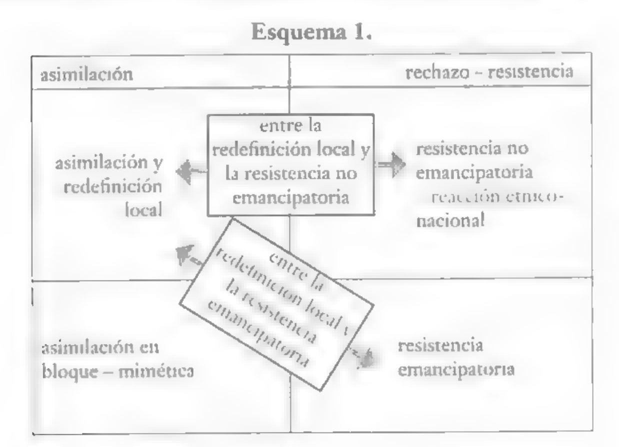
> la ideología del desarrollo, a pesar del igualitarismo superficial, hace a los miembros de una comunidad menos desarrollada seres sociales menos valorados. ¿Cómo se las arregla uno con este mensaje? Hay dos vías diferentes: una es rechazar el mensaje entero, como Daducha, y mantener el respeto a sí mismo aferrándose a las costumbres y valores que son definidos como "tradicionales". La otra es definirse a sí mismo como, al menos, parte de ese "progreso". En ese camino, uno será mejor utilizando selectivamente los símbolos de la modernidad y el desarrollo. El contenido de esa "modernidad", sin embargo, como demuestran Kulick y Fugleslang, se formula siempre localmente (Rabo, 1992: 8).

Inspirándome en la clasificación básica de Rabo sobre las respuestas al mensaje del desarrollo, propongo —en el caso de las contestaciones y reacciones frente a la colonialidad— complejizar la categorización, de manera que tanto la asimilación como el rechazo pueden darse de modos diferentes y variados. Así, la asimilación puede ser mimética o puede igualmente replantear los discursos co-

loniales en clave local. El rechazo, por su parte, puede implicar una respuesta etnicista no emancipatoria, o por el contrario, puede significar el planteamiento de proyectos alternativos renovadores, innovadores y liberatorios.

Por supuesto, las respuestas diferentes no son estáticas, ni todas encajan matemáticamente en las diferentes categorías, sino que pueden variar y fluir complejamente entre los distintos tipos.

Esquema 1.



En cuanto al primer tipo de reacción, la asimilación en bloque, ésta vendría a hacer referencia a la actitud analizada por Frantz Fanon en sus dos obras magnas —*Pieles negras, máscaras blancas* (1952) y *Los condenados de la tierra* (1961)— cuando se refiere al "mimetismo alienante y nauseabundo" del colonizado, esto es, el negro que quiere ser como el colonizador, hablar como él, vestirse como él, actuar como él, tener lo que él tiene y desear lo que él desea, incluso, blanquearse como él (*ibid.*). Idea que posteriormente desarrolla Homi Bhabha[33], el tercer integrante de la famosa trinidad de los estudios poscoloniales.

[33] Para un brillante análisis de la obra de Homi Bhabha, véase Vega, 2003: 301-320.

Bhabha, a diferencia de Said o Spivak, encuentra su inspiración en Frantz Fanon y de ahí en el psicoanálisis europeo; es decir que Lacan y Freud marcan sus textos a través de la influencia fanoniana (Vega, 2003). Respecto al proyecto intelectual de Said, al que Bhabha critica fuertemente en algunos de sus ensayos, puede verse con claridad la influencia de sus primeras obras en los conceptos que Bhabha maneja de la representación, las relaciones entre el saber y el poder, y las complicidades entre las disciplinas y el proyecto imperial[34]. Así, Bhabha[35] propone una lectura basada en los instrumentos que proporciona el psicoanálisis europeo del *encuentro colonial* y de sus consecuencias en la construcción de la subjetividad en un contexto intelectual diverso y divergente al universo en el que se movía Fanon en su momento. Es decir, combina las lecturas y preocupaciones de Said y Fanon, con Lacan y Freud en la retaguardia, para analizar lo que constituye el tema central de toda su obra: las subjetividades coloniales que surgen de las complejas y ambivalentes (por utilizar un término suyo) relaciones entre el colonizador y el colonizado, y la violencia y el neuroticismo de esas identidades que nada tienen que ver, como afirma Vega, con las aspiraciones civilizadoras de los gobiernos coloniales de los misioneros cristianos o de las sociedades filantrópicas (*ibid.*: 281-305).

Bhabha tiene el mérito de haber introducido numerosos conceptos trascendentes en los análisis del encuentro colonial, tales como *ambivalencia*, *estereotipo*, *hibridación* o *mimetismo* (*mimicry*). Este último concepto, *mimetismo*, ocupa un emplazamiento central en las tesis de Bhabha, pues él desarrolla su teoría a partir de la idea fano-

[34] Young (1991) y Childs (1997) consideran que la obra de Bhabha se trata de un ejercicio de psicocrítica, como continuación con modificaciones, de los presupuestos de *Orientalism*.

[35] Varios autores han señalado las dificultades de *leer* a este autor, sobre todo por lo que él mismo califica como "anarquía teórica" (Bhabha, 1985: 152), cambios constantes en sus marcos teóricos, lenguaje obtuso y confuso y continuas alusiones que han conducido a calificaciones de impenetrable, incluso, a su obra. A pesar de todo ello, Bhabha tiene el mérito de haber introducido en el análisis del fenómeno colonial un conjunto de conceptos y términos de marcada importancia, tales como *ambivalencia*, *estereotipo*, *hibridación* o *mimetismo* (véase Vega, 2003: 305-320).

niana del mimetismo alienante y "nauseabundo" del colonizado, esto es, el negro que quiere ser como el colonizador que antes mencionamos. Bhabha llega a su teoría del *mimic man* a través de la aplicación de relecturas freudianas y lacanianas a la teoría del mimetismo alienante de Frantz Fanon.

Bhabha emplea el mimetismo para hacer referencia a las complejas y ambivalentes (rechazo/deseo) relaciones y significados que surgen de la traslación cultural, lingüística y discursiva entre universos cognoscitivos, epistemológicos y vitales divergentes, tales como las producidas entre el colonizador y el colonizado. Dichas relaciones producen, inesperadamente, una especie de intersticios de significación o *hibridaciones* no calculados por el colonizador, donde las relaciones de poder pueden verse amenazadas. Bhabha piensa que cuando la educación colonial, al servicio de las políticas imperialistas, pretende crear una especie de "hombre mimético" (*mimic man*) que piensa, actúa, habla y reacciona igual que el "hombre blanco" —pero por supuesto, sin serlo—, parten de una concepción de la referencia discursiva como un hecho transparente y plano y de que existen reglas claras de reconocimiento cultural que delimitan el significado. Esto conduce, por lo tanto, a que no se tengan en cuenta las muy variadas formas de significación que se producen en la recepción de un significante en sistemas discursivos, culturales, religiosos o sociales muy diferentes.

Según Bhabha, estas metamorfosis o "impurezas" de recepción que están implícitas en los mensajes y los transforman, constituyen en sí mismas una forma de resistencia. Desde el punto de vista de Bhabha, la construcción no es un proceso unidireccional, sino que ambos, colonizador y colonizado se reproducen mutuamente en construcciones divergentes, asumiendo también, en ocasiones, las imágenes que cada cual hace del otro, que instituyen al colonizador y al colonizado como tales. En este sentido, el análisis del discurso colonial ha de ser, también, bidireccional. Es importante subrayar que es aquí en donde la *agencia/agency* podría romper su imposibilidad (en el contacto y en los procesos de recepción cultural, en la impureza de la hibridación, en la mímesis y reconstrucción y así, en las formas imperceptibles de pérdida o desplazamiento de autoridad) y la búsqueda de la misma no se agotaría, en consecuencia, en

la contra-representación o en la ficcionalización de idearios nacionalistas (Bhabha, 1985 y 1994).

En definitiva, como muy bien lo sintetiza María José Vega, catedrática de Teoría de la Literatura y Literatura Comparada de la Universidad Autónoma de Barcelona (UAB), en *Imperios de papel: introducción a la crítica postcolonial* (2003) —el único estudio monográfico sobre crítica literaria poscolonial en España:

> Si Said estudia los discursos desde el imperio y Spivak desde el colonizado subalterno (o desde la ausencia de discurso subalterno), Bhabha intenta la tercera vía, la del contacto y disolución, la de la hibridación y ambivalencia de la situación colonial. Said estudia presencias textuales; Spivak, ausencias de voz y lugares de pérdida de una conciencia irrecuperable; Bhabha la perversión mimética, la subversión de la réplica, la impureza del contacto (*ibid.*: 339).

El *mimic man* de Bhabha, sin embargo, no será el que encaje en la categoría de respuestas que identifico como "asimilación en bloque", puesto que en ésta no se produce el "malentendido cultural" al que se refiere Bhabha; no se produce la hibridación ni intersticio alguno de significación (Bhabha 1985 y 1994); se trata de la reproducción exacta del mensaje, las formas y los discursos coloniales, así como de la actitud occidentalocéntrica de superioridad que sistematiza los discursos y relaciones de desigualdad de los sujetos coloniales racializados que los adoptan contra sus hermanos y hermanas en la condición de colonizados. No obstante, el *mimic man* de Bhabha ingresa —en parte— dentro de la segunda categoría, la de la asimilación replanteada en clave local [y no me atrevo a decir que ingrese totalmente debido a que, en contraposición con el punto de vista de Bhabha, yo no parto del "desencuentro cultural", sino de la "diferencia colonial" (Grosfoguel, 2002 y 2006)].

En su argumentación sobre la crisis filosófico-conceptual que vive actualmente el mundo islámico, el filósofo marroquí Taha Abdurrahman (2006), en su obra dedicada a sentar las bases para la construcción de una modernidad islámica, analiza con lucidez la violencia epistémica que surge de la traslación conceptual de un contexto cultural para la comprensión, traducción o interpretación de

otro. Abdurrahman diferencia entre dos tipos de actitud a la hora de replantear los conceptos: aquellos que parten de la tradición islámica para la comprensión e interpretación de las categorías y conceptos de la tradición de pensamiento europea o, al contrario, los que pretenden la comprensión de estos últimos desde las categorías del pensamiento y la tradición islámicos. Ambas prácticas, además de carecer de cualquier tipo de carácter creativo y limitarse a un mimetismo autómata —como Abdurrahman afirma—, no tienen en cuenta las diferencias culturales y contextuales ni de trayectorias socio-políticas, históricas, epistémicas y lingüísticas intrínsecas a los conceptos, por lo que terminan por desvirtuar y vaciar de sentido a los mismos conceptos de una y otra tradición con las subsiguientes consecuencias de violencia epistemológica y conceptual (*ibid.*: 11-20); problemática que, desde el punto de vista de Abdurrahman, constituye una de las claves de la crisis del pensamiento islámico actual (*ibid.*).

Los discursos coloniales que son replanteados en clave local, contrario a las afirmaciones de Bhabha cuando identifica que la resistencia se encuentra en esos "malentendidos culturales", no logran trascender el poder en el sistema-mundo. El colonizado que reproduce los términos del colonizador, a pesar de replantearlos en clave local, en el simple hecho de limitar sus formas de enunciación a los conceptos y discursos impuestos en el sistema-mundo para poder ser reconocido como sujeto de enunciación, reproduce ciertos mecanismos que actúan como herramientas de codificación compleja de las diversas epistemologías y tradiciones del mundo en las jerarquías y estructuras de poder en el sistema-mundo moderno/colonial, emplazando sistemáticamente a la epistemología y tradición occidentales en la cumbre de estas jerarquías.

En cuanto al rechazo no emancipatorio de los discursos coloniales, éste es al mismo tiempo consciente de la violencia ejercida por la imposición de unos moldes discursivos, morales, políticos y lingüísticos contra los suyos propios, por lo que los rechaza en bloque, acudiendo a una alternativa etnicista que no propone ningún proyecto emancipatorio alternativo, ni se plantea la relectura ni la reformulación de su tradición desde los términos y herramientas de la misma para dar con una alternativa innovadora, que tenga en cuenta las diferentes estructuras de poder que constriñen las vidas

y las realidades de los diferentes sujetos. Como decía Césaire (1950), hay dos maneras de perderse: por disolución en lo "universal", o por segregación amurallada en lo particular (*ibid.*: 84).

En cambio, la reacción de rechazo emancipatorio es aquella que a la vez que es consciente de la violencia ejercida por el discurso colonial, estructura un contra-discurso alternativo basado en la formulación de proyectos nuevos emancipatorios que partirán de la misma cultura y tradición locales. Éste contra-discurso debe partir de la consciencia tanto del *locus* de enunciación como de la interseccionalidad de las variadas y variables estructuras de poder, y plantearse a sí mismo como un proyecto decolonial anti-racista, anti-sexista, anti-patriarcal, anti-imperialista, anti-colonial, anti-clasista, que parte del reconocimiento de la diversidad del mundo no para colonizarlo, sino para entablar diálogo constructivo y fructífero; ni etnocida, ni genocida, ni epistemicida.

Un proyecto o discurso de resistencia emancipatorio puede tomar elementos de otras tradiciones o civilizaciones, no obstante, haciéndolo primero desde la consciencia, la libertad y la interiorización voluntaria. Desde una posición crítica y reflexiva respecto de las consecuencias de adoptar uno u otro elemento; para lo cual sería condición tajante la superación de la encrucijada colonial.

En mi planteamiento no niego la posibilidad de diálogo o contacto inter-civilizacional e inter-cultural; más bien, en consideración a la teoría del diálogo inter-cultural planteada por Aimé Césaire (1950) en su *Discurso sobre el colonialismo*, no es posible que se produzca este tipo de diálogo sin antes resolver el "desencuentro colonial" (*ibid.*: 52-59). Un diálogo de estas características sólo puede producirse cuando ambas partes se encuentran en pie de igualdad y —otro elemento esencial— sintiéndose libres para ejercer dicho diálogo y para querer ejercerlo. En una situación adversa no se produce el diálogo y la discusión fructífera, sino la imposición y la colonialidad.

De hecho no es posible calificar la relación que se produce en el caso de la colonización ni como contacto ni como diálogo; es sólo violencia. Césaire escribe:

> Si las dos soluciones, la de la conservación de la civilización nativa y la de la exportación a ultramar de la civilización del colonizador están

anuladas, ¿no podría imaginarse un proceso proclive a la elaboración de una nueva civilización que no se redujera necesariamente a uno u otro de sus componentes? Ésta es una ilusión en la cual caen muchos de los europeos que se imaginan que están asistiendo al nacimiento, en países de civilización francesa o inglesa, de civilizaciones angloafricanas o francoafricanas, o angloasiáticas o francoasiáticas. Para creerlo, se apoyan en la idea de que toda civilización vive de préstamos. E infieren que, al ser la colonización un contacto entre dos civilizaciones distintas, la nativa incorporará elementos culturales de la civilización del colonizador y que de esta alianza resultará una civilización nueva, una civilización mestiza. El error de una teoría tal es que se apoya en la ilusión de que la colonización es un contacto de civilizaciones como cualquier otro, y que todos los préstamos que se toman son equivalentes (*ibid.*: 55-56).

Césaire sostiene que la libertad y la voluntariedad para querer adoptar un elemento de una cultura extraña a la propia son las únicas facultades que validan un préstamo y lo equilibran. Debe ser un proceso de interiorización y subjetivización libre y voluntario... Pero éste no es el caso de la colonización, que no se trata de un proceso de interacción entre grupos de cultura diferentes, ni es un préstamo suscitado por una necesidad de elementos culturales que se integran espontáneamente en el mundo del sujeto (*ibid.*: 56).

Por el contrario, la colonización ha creado en las sociedades colonizadas una heterogeneidad de rasgos culturales no armonizados, sino yuxtapuestos. Césaire hace hincapié en que la civilización se trata de una armonía y una globalidad y que al no ser la cultura una simple yuxtaposición de rasgos, no puede existir, por lo tanto, una cultura mestiza. Lo cual no quiere decir que las personas mestizas biológicamente no puedan fundar una civilización, sino que esa civilización tendrá esta calidad porque no será mestiza (*ibid.*: 56-58). En todo país colonizado se puede constatar que la síntesis armoniosa que constituía la cultura nativa ha sido disuelta y que "se le ha superpuesto un desorden de rasgos culturales de origen diferente que se sobreponen sin armonía. No se trata necesariamente de la barbarie por falta de cultura. *Se trata de la barbarie por la anarquía cultural*" (*ibid.*: 57). Así, la heterogeneidad en una civilización se vive y asume interiormente como homogeneidad. Como afirma Césaire, la civilización no siente el cuerpo extraño, pues éste ya no es extraño:

> Aunque los expertos puedan probar el origen extranjero de una palabra o de una técnica, la comunidad experimenta la palabra como suya, la técnica como suya. Esto sucede porque ha habido un proceso de naturalización, que revela la dialéctica del *tener.* Si he convertido en míos elementos extraños, si han penetrado mi ser, es porque puedo disponer de ellos, porque puedo organizarlos en mi universo, porque puedo acomodarlos a mis necesidades. Porque ellos están a mi disposición y no yo a la suya. Es precisamente el manejo de esta dialéctica el que se le rehúsa al pueblo colonizado. Aunque los elementos extraños sean colocados sobre su tierra, le siguen resultando extraños. Cosas de blancos. Costumbres de blancos. Cosas con las que convive el pueblo nativo, pero sobre las cuales no tiene poder (*ibid.*: 58).

Bajo el régimen colonial no existe posibilidad alguna de crear este diálogo inter-cultural (esta mezcla de elementos culturales para integrarlos en la civilización propia), puesto que el elemento central, esto es, la libertad y la iniciativa histórica, no tienen cabida en dicho régimen represivo. A esto se une otro elemento más: el de la audacia histórica y la confianza en sí mismo, "precisamente lo que de mil maneras y desde el primer día el colonizador intenta quitarles a los colonizados" (*ibid.*: 58). Césaire recuerda que el complejo de superioridad del colonizador depende del complejo de inferioridad del colonizado, que no se trata de un azar, sino de un resultado buscado por el colonizador:

> La colonización es este fenómeno que comporta entre otras consecuencias psicológicas desastrosas la siguiente: hace tambalear los conceptos sobre los cuales los colonizados podrían construir o reconstruir el mundo [...]. Este fenómeno, esta falta de coraje para vivir, esta vacilación de la voluntad de vivir es un fenómeno que ha sido señalado a menudo en las poblaciones coloniales [...]. La situación cultural en los países coloniales es, pues, trágica. En todas partes donde la coloniza-

ción irrumpe, la cultura nativa comienza a marchitarse. Y en medio de las ruinas no nace una cultura, sino una especie de subcultura, una subcultura que, al ser condenada a permanecer marginal respecto a la cultura europea y a convertirse en patrimonio de un pequeño grupo de personas, la "élite", colocado en condiciones artificiales y privado del contacto estimulante de las masas y la cultura popular, no tienen ninguna posibilidad de desarrollarse como una cultura verdadera. El resultado es la creación en extensos territorios de zonas de vacío cultural o, lo que es lo mismo, de perversión cultural o de subproductos culturales (*ibid.*: 59).

En este mismo sentido el pensador musulmán Taha Abdurrahman (2006) plantea lo siguiente:

> La segunda observación gira en torno a la necesidad de considerar la modernidad como una aplicación interna y no externa. El postulado según el cual habría dos tipos de modernidades, una interior y la otra exterior, es completamente erróneo. La modernidad real no puede lograrse sino a través de la aplicación directa del espíritu de la modernidad respaldado por los tres principios antes mencionados (principio de mayoría, principio de crítica, principio de universalidad). Por lo tanto, una aplicación directa no puede ser sino una "modernidad interior", mientras que lo que otros llaman "modernidad exterior", haciendo alusión a las experiencias de países no occidentales, apenas puede ser considerada como una modernidad en el sentido propio. En este último caso, se trata a lo sumo de una imitación mediocre obtenida mediante una reproducción de la aplicación occidental del espíritu de modernidad en lugar de conformarse a este espíritu sin intermediario. Al proceder a una reproducción de segundo grado, no hacemos más que mistificar una simple aplicación del espíritu de modernidad —en este caso la aplicación occidental— condenándose a permanecer lejos de su auténtico espíritu. Esta reproducción de segundo grado es pues perjudicial por el motivo de que no se trata de aplicar una aplicación interna, al cual caso había que volver al principio, pero de aplicar una aplicación externa puesto que el modelo original está perdido de vista. Por lo tanto, cualquier nación es llamada a elegir entre una modernidad interna que ella misma construirá y una ausencia total de modernidad. [...] En palabras resumidas, es modernidad sólo la que emana del interior, fruto de la creatividad y no de la dependencia. La modernidad no puede ser más que un proceso interior y creativo (*ibid.*: 33-39).

Ésta es la situación que los colonizados deben tener la valentía de afrontar, revisitando los conceptos propios, reformulándolos desde su propia lógica y no desde una lógica impuesta, reflexionando sobre las jerarquías de poder que los han atravesado y desvirtuado, con el objetivo de proponer entonces un proyecto civilizatorio renovado y emancipatorio que libere al colonizado de su condición colonial y del poder en el sistema-mundo moderno/colonial.

Aunque lo que yo denomino "resistencia emancipatoria" vendría a integrarse en la "paradoja de la subjetivización" —y por lo tanto, también estaría habilitada por ese mismo poder al que resistiría (y entonces tampoco se ubicaría en un lugar de exterioridad en referencia a la *cárcel epistemológico-existencial*)—, de entre las variadas tipologías de discursos/reacciones es en este lugar donde pienso que puede conformarse una verdadera agencia y, en consecuencia, configurarse a partir de ahí trayectorias que en última instancia podrían conducirnos hacia la externalización o la ruptura de la *cárcel epistemológico-existencial*. Nuestro papel entonces es el de rastrear, investigar, pensar y dilucidar estos caminos.

CAPÍTULO II

La colonización del Islam:
re-planteando las claves de la crisis del pensamiento arabo-islámico contemporáneo

Occidente, que ha secuestrado el *verbo* y el *sujeto* para su exclusividad única, nos impone un monólogo racista, militar, sexista, patriarcal, genocida y epistemicida enmascarado en falsas dialécticas desarrollistas, democratizantes, liberatorias, emancipatorias y cooperativistas. No existimos cognitivamente en la concepción occidental del *ser*, del mundo. Cuando Occidente nos representa y habla por nosotros a través del poder que le da el habernos colonizado física y materialmente tras haberse erigido en "centro del mundo", en ese mismo acto morimos; dejamos de existir. "No existimos" y "no somos" puesto que sólo se puede *ser* cuando se tiene la capacidad de "hablar" y auto-representarse (lo cual implica una ubicación, un lugar de enunciación). Estamos pues, bajo el yugo del monólogo occidental.

Este imperio monológico, además de haber colonizado el poder, el ser, el saber, el estar (colonialidad espacio-temporal) y el existir globalmente, nos impone un conocimiento de la diversidad del mundo a través de su escala jerárquica racista, patriarcal, sexista, militar y capitalista. Los *otros* (por debajo de la línea abismal) tienen los canales de comunicación cerrados, en tanto que todo el conocimiento de la realidad se genera y se difunde desde el *ser*, y son esos discursos e imágenes a través de los cuales vamos a percibirnos a nosotros mismos y a los otros pueblos, culturas e individuos no occidentales.

Ante este desolador panorama, el *único* camino que nos queda pasa, necesariamente, por la deconstrucción y denuncia del *imperio de la anulación del Otro* y, simultáneamente, por una reconstrucción, revisión, re-imaginación y reestructuración de nuestro *ser*. Todo ello no puede producirse sin un primer ejercicio de lo que denomino la *consciencia del No ser*, y que se trata de la plena consciencia de nuestra ubicación en las estructuras jerárquicas del poder en el sis-

tema-mundo y de las consecuencias que ello tiene sobre nuestras vidas, en nuestro lenguaje, nuestro ser, nuestro conocer y en nuestro existir. Éste es, paradójicamente, un ejercicio auto-productor y generador de existencia y de reinserción en los expulsados y colonizados presentes y futuros.

Analizar e intentar comprender la realidad actual de los musulmanes y del pensamiento arabo-islámico o de cualquier otro pueblo, civilización o cultura construidos como el *No ser*, atendiendo exclusivamente a factores "externos", como son los de las afecciones de la colonialidad en el contexto del sistema-mundo, es desde luego un análisis sesgado y cojo que nos conduce a conclusiones completamente fuera de lugar. Además, constituye en sí mismo un ejercicio de construcción de Occidente como un ente todopoderoso capaz de decidir el destino de toda la humanidad, anulando la voluntad, la agencia y la responsabilidad también de los individuos de otros pueblos, culturas y civilizaciones. Así pues, la *consciencia del No ser* implica simultáneamente atender también a las dinámicas "internas". La autocrítica y la descolonización de nuestro propio pensamiento arabo-islámico. El racismo, el sexismo, el patriarcado, el clasismo y los binarismos y dicotomías que se niegan mutuamente para construir alteridades dentro de nuestro pensamiento y de nuestra civilización y que son herederos de una historia que es necesario revisar, descolonizar y repensar. Si bien este ejercicio no se separa del primero, de comprender las dinámicas "externas" a nuestra civilización, ya que todo ello se haya enredado , interrelacionado y sólo puede observarse desde una tácita relación de retroalimentación.

La larga y compleja historia de colonización enredada con determinantes factores de biología social y de disfuncionamiento interno de la propia maquinaria civilizacional islámica —todo ello mutua y multidireccionalmente afectado— ha dado lugar a la decadencia de nuestra civilización y del pensamiento arabo-musulmán contemporáneo. Nos hallamos ante una atrofia cultural, política, filosófica, ético-moral, intelectual, económica, científica y social de tal envergadura, que ha deteriorado la capacidad del individuo o del pensador musulmán para acceder a sus propios referentes. Los musulmanes hoy tienen dificultades para entender su propio idioma, su propia historia y presente, su cultura y sus propios valores y esto

conlleva la anulación de su capacidad para reinterpretarlos, renovarlos y actualizar e innovar su vivencia y comprensión de los mismos. El Islam, antaño grandioso motor propulsor de vida y de una civilización sin precedentes —precursora ésta en todos los ámbitos (científicos, culturales, económicos, políticos)—, es hoy reducido, debido a todos estos factores complejamente enredados, a una parodia, a una de esas imágenes infantilizadas y deformadas que dibujó el orientalista europeo en alguno de sus cuadros; a un corpus estático que imposibilita generar vida —en el más amplio sentido de la palabra— y que más aún, es manipulado para justificar, producir, ensalzar y galardonar la muerte.

Salvo contadas excepciones la decadencia; la crisis generalizada; los altos índices de desempleo, corrupción y analfabetismo; la represión; la violencia; los terrorismos; la falta estructural y sistemática de justicia y de los más básicos y elementales derechos humanos; las ocupaciones; las injerencias extranjeras de todo tipo; las guerras geoestratégicas, geopolíticas, geoeconómicas y geo-ideológicas que libran numerosas potencias sobre el territorio de los países arabo-islámicos [además de las brutales dictaduras que agencian estas guerras —de las cuales son cómplices absolutas—, que han resistido a las revoluciones iniciadas a finales de 2010 y que iniciaron ya sus contrarrevoluciones (empeorando aún más —si cabe— la situación)], marcan este panorama generalizado en los países arabo-islámicos. En algunos como en Siria, Yemen, Iraq, Libia, Palestina o Egipto más que en otros. Hoy especialmente en Siria vivimos una de las catástrofes humanas y humanitarias de mayor envergadura de todos los tiempos. Las cifras son espeluznantes: al holocausto que en primera instancia lleva a cabo el régimen colonial asadí-ruso-iraní que gobierna Siria, así como la otra cara de éstos, DAISH[1], y la coalición internacional imperialista liderada por Estados Unidos

[1] DAISH (al-dowla al-islaamiyya fii-il-i'raaq wa-ash-shaam), una transliteración del acrónimo ISIS (Islamic State in Iraq and Syria), es "una creación occidental que combina un acrónimo, a partir del nombre árabe del Estado Islámico de Irak y Levante, y una palabra similar de esta lengua que se refiere a la acción de aplastar". [Fundéu BBVA (http://www.fundeu.es/recomendacion/estado-islamico-de-irak-y-el-levante/), consultado el 31 de agosto de 2016.]

y la larga lista de potencias occidentales, todos ellos en contra de la población civil en el interior del país y que se ha cebado ya con la vida de más de medio millón de personas, se suman los más de cuatro millones de refugiados, los 270,000 solicitantes de asilo sirios en Europa, los miles de reasentados desde la región hacia otros lugares del Globo, y los siete millones de desplazados internos.[2]

Existe por lo tanto una crisis (*azma*/ أزمة) social, política, cultural, económica, filosófica, psicológica, lingüística, epistemológica, identitaria y existencial general y generalizada en todo el mundo arabo-musulmán que remonta sus comienzos al siglo XVIII, y se encuentra irresoluta o más bien, agudizada hasta la actualidad, y esto es algo en lo que coinciden todos los pensadores e intelectuales arabo-musulmanes. Dicha crisis ha sido analizada y explicada desde un sinfín de puntos de vista según las diferentes ideologías de quienes la observan. Con todo, las claves de su explicación se han dado siempre en torno al debate del binomio tradición/modernidad (*hadaza*/ حداثة) al que subyacen las otras dicotomías de religión/secularización e identidad/alteridad, donde se cuestiona el lugar que debe ocupar el Islam y la tradición arabo-islámica con respecto de la Modernidad en general y a Occidente en particular.

En este capítulo plantearé dos cuestiones elementales: la primera es que las claves de la explicación de dicha crisis (الأزمة) civilizacional arabo-islámica desde el siglo XVIII, al contrario de lo que prácticamente la totalidad de los pensadores e intelectuales han planteado, sumiéndose en unas lógicas y dinámicas que se perpetúan hasta la actualidad, salvando muy notables excepciones como, en parte, la del filósofo marroquí Taha Abdurrahman, no se haya en cómo deben plantearse las relaciones entre tradición y modernidad, sino que la ecuación binomial tradición/modernidad constituye en sí misma la crisis y le da forma. En el sentido de ser uno de los principales dispositivos conceptuales coloniales que, entonces, forma parte esencial e integrante de la *cárcel epistemológico-existencial* abordada en el capítulo anterior. Por lo tanto, es una de las causas directas de

[2] Cifras de la base de datos de la Web Syrian Martirs, http://syrianshuhada.com/?a=st&st=13, hasta el 30 de noviembre de 2015. Para varios análisis de la autora sobre la situación en Siria, cfr. Adlbi Sibai, 2011c, 2013 y 2015b.

la crisis del pensamiento arabo-islámico que funciona como un limitante estructural y sistémico de partida a la hora de comprender, ubicar, traducir, interpretar, renovar y desarrollar dicho pensamiento y filosofía, encarcelándolo, limitándolo, tergiversándolo, silenciándolo y, en resumen, subalternizándolo y colonializándolo.

En relación directa con ello, la segunda cuestión es que, contrario a lo que buena parte de los arabistas y orientalistas datan como fecha de surgimiento del pensamiento político arabo-islámico en el siglo XVIII, y sobre todo, a finales del XIX y mediados del XX, refiriéndolo a una tácita influencia occidental, planteo que a partir del siglo XVIII se inicia el surgimiento de lo que denominaré *pensamiento arabo-islámico colonizado*, y que, como se verá, partirá de los binomiales tradición/modernidad, identidad/alteridad y religión/secularización como lógicas coloniales de funcionamiento y desarrollo, y que culminará en los procesos de independencia y en la formación de los Estados-nación árabes.

Sólo desde una profunda consciencia de la colonialidad, de nuestra ubicación en las estructuras del poder jerárquico en el sistema-mundo moderno-colonial capitalista-patriarcal cristianocéntrico y occidentalocéntrico y de los perversos mecanismos que nos han localizado en dicha ubicación y, por lo tanto, desde un despertar hacia lo que denominaré nuestra *consciencia del No ser*, es que será posible comprender cuáles son las claves de la crisis que acucia la civilización arabo-islámica desde el siglo XVIII. Comprender dicha crisis, sus causas y sus efectos, significa crear posibilidades reales de diseñar salidas y metodologías de resistencia y liberación renovadas.

El encarcelamiento del pensamiento arabo-musulmán contemporáneo en el binomial tradición/modernidad: la dicotomización de los saberes y la colonialidad espacio-temporal

Ya en el capítulo primero esbocé de manera introductoria el planteamiento crítico que asumo respecto a la Modernidad. Partiendo de dicha crítica comprendo que el prejuicio de una modernidad lineal autorrealizada, que empieza y acaba en Europa y cuyo

carácter local y concreto europeo es invisibilizado y ocultado (*la* hybris *del punto cero*) en aras de una proyección universal (Mignolo, Castro-Gómez, Grosfoguel), es en realidad de un mito que parte de la "falacia desarrollista" (Dussel); lo cual implica una serie de consecuencias epistemológico-políticas (Grosfoguel, Sousa Santos), siendo la más notable la concepción de la colonialidad no como la consecuencia del mito de la Modernidad, sino como su cara oculta, es decir, intrínseca al mismo, así como la cuestión del carácter estructuralmente abismal del pensamiento occidentalocéntrico (Fanon, Grosfoguel, Sousa Santos). Por lo tanto, sólo es posible comprender y analizar el binomio tradición/modernidad desde la deconstrucción decolonial, que nos conduce a una serie de conclusiones aclaratorias básicas que se desprenden de dicho análisis con suma nitidez.

Recapitulando un poco, vimos que *tradición/modernidad* es un dispositivo conceptual colonial sumamente complejo que funciona multidireccionalmente. Primero, el ejercicio a partir del cual se constituye a la Modernidad como un ente objetivo y universal, invisibilizando su localización contextual, estuvo basado en un doble ejercicio de diferenciación cultural y política. Ello sitúa a la epistemología occidental, plasmada en la ciencia moderna, en la cumbre de una escala jerárquica global que sólo fue posible desde la ubicación de Europa como centro del mundo a partir de la invasión de América y del saqueo y genocidio de los pueblos amerindios, tres hechos históricos que le proporcionaron, fundamentalmente, el control de las principales rutas comerciales internacionales.

En tanto que la modernidad occidentalocéntrica se autocomprende y proyecta como un modelo objetivo, desubicado, deslocalizado, deshistorizado, universal e ideal para ser alcanzado por todas las culturas y civilizaciones del mundo —según los marcos impuestos por Occidente—, se producen varios movimientos. En primer lugar, la epistemología occidental pretendidamente universal marcará una diferencia con todas las demás formas epistemológicas y prácticas sociales de conocimiento, las cuales serán despreciadas, inferiorizadas o suprimidas en tanto saberes inferiores e inútiles. En esto consistió el epistemicidio (cfr. Sousa Santos y Meneses, 2014), en la supresión de los conocimientos locales por parte de un conocimiento alienígena que bajo el pretexto de la misión civilizadora intentó homogeneizar la diversidad social, política, cultural, epistemológica y lingüística del mundo, invisibilizando y silenciando su carácter intrínsecamente plural y heterogéneo. Las culturas y conocimientos que sobrevivieron fueron sometidos a la norma epistemológica dominante, definiéndose —y autodefiniéndose también— como saberes locales, concretos, contextuales, apenas utilizables como objetos de estudio científico o como instrumentos de gobierno indirecto para implantar la ilusión de un autogobierno en los pueblos indígenas (*ibid.*: 7-13). Como afirman Sousa Santos y Meneses, la pérdida de una autorreferencia genuina, además de ser una pérdida gnoseológica, fue especialmente una pérdida ontológica, la de saberes inferiores propios de seres inferiores (*ibid.*: 8).

En segundo lugar, la designación de los saberes no occidentales como "tradicionales" los ubicaba, y los ubica hasta el día de hoy, como residuos de un pasado sin futuro, siendo éste, el futuro, propiedad exclusiva de Occidente y estableciéndose por lo tanto la imposibilidad fáctica de acceso por parte de cualquier otra forma cultural, civilizacional, social, política, lingüística o epistemológica, ni al presente ni al futuro, condenando así a todos "los otros" al silencio y a la invisibilización mediante la imposición de un *único* camino de acceso a través de los marcos modernos occidentales, lo cual supone un ejercicio perverso de múltiple anulación y auto-anulación que únicamente perpetúa un monólogo occidental y occidentalocéntrico infinito, el cual podemos identificar no sólo como la colonialidad del saber, sino también como otra forma enredada con ella, que es la de una colonialidad espacio-temporal.

El encarcelamiento epistemológico-existencial y espacio-temporal *fue* y *es* tal, que es imposible concebir —a diferencia de Sousa Santos y Meneses (*ibid.*), por ejemplo— que haya podido darse realmente algún tipo de "modernidad alternativa" como producto —paradójico, si se hubiese dado el caso— surgido de un supuesto proceso de resistencia al saber hegemónico sostenido por los saberes considerados "tradicionales", ya que si bien es verdad que el acto de dicotomización de los saberes fue un acto moderno que invistió efectivamente de modernidad tanto los saberes "modernos" como los considerados "tradicionales", y si bien es verdad que el subpro-

ducto de este acto puede ser considerado también como moderno (pero en el sentido occidentalocéntrico de la palabra), de ninguna manera contemplo la posibilidad de identificarlo como "modernidades alternativas", al igual que Sousa Santos y Meneses, sino como tradiciones colonizadas, deformaciones culturales o, en palabras de Césaire, barbarie cultural. De esta forma, *tradición/modernidad* se convierte en una ecuación que supone la inmersión de todo el saber en una relación de producción indefinida de colonialidad, monólogo y supresión de todas las demás formas no occidentalocéntricas.

La aportación de Taha Abdurrahman (2006) merece especial atención aquí, cuando se marca la diferencia entre lo que él denomina "el espíritu de la modernidad" y las diversas aplicaciones del mismo en contextos diferentes. De modo que si bien el espíritu de la modernidad puede ser uno, existiendo una serie de fundamentos que pueden identificarse como característicos de este espíritu, pueden ser, sin embargo, posteriormente desarrollados según una serie de postulados de aplicación que son diversos, contextuales y particulares, y que proporcionan, por lo tanto, un producto que surge de dicho desarrollo que es igualmente plural, heterogéneo y diverso. Así, podemos comprender la existencia de múltiples modernidades que —y esto es lo más destacable del análisis de Abdurrahman— nada tienen que ver con las seudomodernidades que algunos identifican como "modernidades alternativas" (fácilmente observables en todas las esquinas de este planeta globalizado y colonizado) y que en realidad no son más que reproducciones mediocres de segundo grado, en palabras de Abdurrahman, de la aplicación occidental del espíritu de la modernidad. Esto último, derivado de la premisa indiscutible y básica para la constitución de una verdadera modernidad: su aplicación interna; de otro modo no hay modernidad alguna posible.

> La segunda observación gira en torno a la necesidad de considerar la modernidad como una aplicación interna y no externa. El postulado según el cual habría dos tipos de modernidades, una interior y la otra exterior, es completamente erróneo. La modernidad real no puede lograrse sino a través de la aplicación directa del espíritu de la modernidad respaldado por los tres principios antes mencionados (principio de mayoría, principio de crítica y principio de universalidad). Por lo tanto, una aplicación directa no puede ser sino una "modernidad interior", mientras que lo que otros llaman "modernidad exterior", haciendo alusión a las experiencias de países no occidentales, apenas puede ser considerada como una modernidad en el sentido propio. En este último caso, se trata a lo sumo de una imitación mediocre obtenida mediante una reproducción de la aplicación occidental del espíritu de modernidad en lugar de conformarse a este espíritu sin intermediario. Al proceder a una reproducción de segundo grado, no hacemos más que mistificar una simple aplicación del espíritu de modernidad —en este caso la aplicación occidental— condenándose a permanecer lejos de su auténtico espíritu. Esta reproducción de segundo grado es pues perjudicial por el motivo de que no se trata de practicar una aplicación interna, al cual caso había que volver al principio, pero de practicar una aplicación externa puesto que el modelo original se ha perdido de vista. Por lo tanto, cualquier nación es llamada a elegir entre una modernidad interna que ella misma construirá o una ausencia total de dicha modernidad (*ibid.*: 33-35).

En lo concerniente al pensamiento arabo-musulmán, Abdurrahman acierta en afirmar que no responde a ninguna de estas condiciones, puesto que no ha ejecutado esta aplicación interna, ni ha dado muestras de originalidad suscribiéndose a sus reglas fundamentales. Abdurrahman denomina a ese estado de confusión e ilusión en el que se cultiva un sentimiento de "estar en la modernidad mientras que no se está" como *seudomodernidad*. Y así, bajo este concepto, su señalamiento en cuanto al modo en el que ha sido aplicado el espíritu de la "¿cómo podemos pasar de la seudomodernidad a la modernidad?" (*ibid.*: 36), que viene a tocar el núcleo de la problemática sobre el fondo y la forma que deben adoptar las luchas y resistencias que impugnan —con urgencia imperiosa— una colonialidad compleja y multifacética que insidiosamente se instala en todos los niveles del poder, del saber, del ser y del existir.

La colonialidad se ha instalado tan profundamente en los niveles de la consciencia individual y colectiva de un modo tan sumamente sutil, que pareciera que luchar contra ella se convierte prácticamente en una lucha contra nosotros mismos. Sin embargo, esto no es

así; se trata más bien de rebelarnos contra los productos de lo que la colonialidad epistemológico-conceptual y espacio-temporal, junto con las colonialidades del poder, del saber y del ser nos han hecho asumir como nuestros, a pesar de que en realidad no son sino una anulación de nuestro propio *ser*.

Cuando todo el pensamiento arabo-musulmán contemporáneo se haya encerrado en la ecuación binomial tradición/modernidad, perdiéndose en elucubraciones fundamentadas en dicha falacia lógica (que en ningún momento se pone en cuestionamiento) y derrochando litros de tinta en descubrir cómo debemos relacionar (o no anular, según algunos pensadores) nuestra tradición con la Modernidad, se caerá en un abismo indefinido de auto-silenciamiento, lo cual implica un ingreso absoluto a los parámetros de Occidente, en una zona donde el tiempo está detenido e imposibilita la existencia del pensamiento arabo-musulmán en el presente y cualquier forma para su acceso al futuro; es decir, entraría totalmente a la zona del *No ser*.

Mientras los pensadores e intelectuales arabo-musulmanes no identifiquen que la crisis *es* la cárcel epistemológico-conceptual y espacio-temporal que se materializa —entre otros— en el binomio tradición/modernidad en la que se hallan inmersos, no podrán ni desbloquear la situación actual ni tampoco podrán, por supuesto, concebir ni imaginar soluciones reales concretas a dicha crisis.

El surgimiento del pensamiento arabo-musulmán colonizado: sobre la colonialidad de la religión y la cristianización del Islam

Buena parte de los arabistas datan los siglos XVIII y XIX como fechas de surgimiento del pensamiento político arabo-islámico. Los diferentes análisis apuntan a que esta vertiente, así como el espectacular desarrollo de la ética (como ramas de la filosofía), se deben a la influencia occidental.[3] Sin embargo, estas conclusiones sólo pueden ser alcanzadas por un análisis occidentalocéntrico y cristianocéntrico profundamente colonial que no parte de los propios conceptos arabo-islámicos para entender su pensamiento y su historia, y a cambio se desprende del privilegio epistemológico cristiano-occidental.

La pluralidad y heterogeneidad inabarcables del mundo son víctimas de un doble ejercicio simultáneo de codificación y descodificación de todas sus realidades, practicado hasta el día de hoy y de manera extremadamente violenta a través de la observación, la (in) comprensión, la clasificación y la gestión de todo lo existente desde y a través de los conceptos y categorías judeocristianos y occidentalocentrados. Volvemos de nuevo a la *cárcel epistemológico-existencial* y es éste el ejercicio que permite a gran parte de los arabistas concluir, de manera chocante —para un árabe o un musulmán al menos—, la inexistencia de un pensamiento político arabo-islámico anterior a la relación con Occidente. Dicha negación se sostiene desde la comprensión de que el pensamiento filosófico arabo-islámico anterior al siglo XVIII consistía en una reflexión de carácter puramente teológico y jurídico.

Más allá de preguntarnos en qué lugar dichos arabistas situarían entonces al que ha sido calificado como el padre de la sociología moderna, Ibn Jaldún —por citar alguno de los abundantes pensadores arabo-musulmanes que han reflexionado sobre el poder y la política—, y a sus brillantes teorizaciones en filosofía política, historiografía, sociología o economía (cfr. Laroui, 1984; Zarrouk, 2006), para comprender la gravedad de dicha afirmación debemos, sobre todo, remitirnos a lo que denominaré la *colonialidad de la religión*.

Para entender de qué trata esto, primero debemos tener consciencia sobre el secularismo como un proyecto eurocéntrico que, en Occidente, ha sido históricamente diseñado dentro de una histo-

[3] "El surgimiento del *Fikr siyasi* como 'pensamiento político' *stricto sensu* está relacionado con la evolución del contexto social y político de la contemporaneidad árabe a partir del siglo XVIII y XIX, por lo que, como se verá especialmente en el caso de Marruecos, es un pensamiento fruto de un profundo cuestionamiento fundamentalmente moderno y forjado mediante una sucesión de rupturas en diferentes ámbitos como el social y el político, sin dejar de lado el psicológico, cuyas bases metodológicas proceden en gran medida del pensamiento y la filosofía occidental" (Macías Amoretti, 2008: 23. También cfr. Macías Amoretti, 2008b y Pacheco Paniagua, 1999).

ria de colonización de los pueblos que —como afirma el sociólogo puertorriqueño decolonial, Ramón Grosfoguel (2013)— tiene dos vertientes: por un lado, la de la historia local y concreta europea pretendidamente universal, y por otro, la de la cristiandad, que para Grosfoguel se diferencia del cristianismo siendo aquélla la ideología del cristianismo convertida en ideología del Estado y del poder. Debido a todo lo que supusieron esta cristiandad y la Iglesia como obstáculo al pensamiento crítico y a la ciencia, en Europa se urge un proyecto de separación entre Iglesia y Estado para conformar la secularización —en este contexto— como una manera de liberarse de esas estructuras del poder (*ibid.*).

No obstante, lo que sucede entonces es que una experiencia local y concreta se violenta como imposición universal válida para todo tiempo y lugar, lo cual se enlaza con la cuestión del privilegio epistemológico y el epistemicidio, que ya han sido tratados. Grosfoguel, apunta con gran acierto:

> En 1492, Europa tenía una visión muy oscurantista y marginal del mundo. Los grandes avances científicos se encontraban en otras partes del mundo. Todo esto cambia con la emergencia del sistema-moderno-colonial donde Europa se vuelve el centro de ese nuevo sistema y, por tanto, destruye a las otras civilizaciones y se apropia no sólo de sus riquezas sino también de sus conocimientos; entonces, empieza a interiorizar los conocimientos y las espiritualidades del resto del mundo. Por consiguiente, empieza a proyectar en las otras espiritualidades las mismas nociones que existen en la cristiandad mientras que en las otras civilizaciones no existían esas nociones dualistas que impedían el desarrollo del pensamiento crítico, científico y filosófico. De hecho, la Europa moderna-colonial se nutre de las apropiaciones que hizo de los conocimientos de esas otras civilizaciones tanto en el plano científico como en el plano filosófico. Los griegos llegan a Europa por vía de los filósofos del islam, la ciencia moderna llega vía Al-Ándalus. Lo que sucede es que luego destruyeron e interiorizaron a las otras culturas. Practicaron racismo/sexismo epistemológico a través de los tres genocidios del siglo XVI: genocidio y epistemicidio contra judíos y musulmanes en Al-Ándalus; indígenas y africanos en las américas, y contra las millones de mujeres en Europa que fueron quemadas vivas en la misma época acusadas de brujería. Todo esto articuló un proyecto que colocó al hombre europeo como centro epistémico privilegiado del mundo y, de este modo, el Dios cristiano ya no fue necesario porque ahora el nuevo dios en la Tierra era el hombre occidental. De allí que el proyecto cartesiano se convierta en un proyecto imperial, ya que ese "Yo" del "Yo pienso, luego existo" —fundamento de las nuevas ciencias modernas/coloniales— será un hombre occidental. [...] Allí ya no se necesita de Dios porque el proyecto moderno-colonial-racial tenía muchas ambiguedades cuando estaba montado sobre la cuestión del alma, que es el primer momento del racismo de la colonialidad, es decir, "pueblos con alma" considerados superiores racialmente y "pueblos sin alma" considerados inferiores racialmente. Ese discurso racista religioso tenía muchas ambigüedades porque en la cristiandad todavía estaba el postulado de que "todos somos hijos de Dios", entonces, si somos hijos de Dios todos somos iguales. De ahí que aun el racismo religioso tenía muchas contradicciones y se transmutara en racismo científico en el siglo XIX. Europa se apropió de los conocimientos científicos de otras civilizaciones dejando de lado a la espiritualidad y a la ética. Al dejar de lado a la ética y la espiritualidad, la *razón* se convierte en un monstruo —como diría Goya—, porque se pierde cualquier tipo de límite. En un proyecto racionalista sin ética todo vale, por ejemplo, se puede industrializar la producción agrícola como también se puede industrializar la matanza de personas. En el momento que la ética se deja de lado ya no hay límites para la razón. [...] Estamos ante el proyecto de secularización occidental donde el hombre occidental se erige como la nueva fuente epistémica de conocimiento y, desde allí, va a desdeñar todos los otros conocimientos del mundo, todo el conocimiento y todas las otras espiritualidades tachándolas de inferiores ante la razón científica del hombre occidental (*ibid.*).

Esto es lo que explica por qué incluso la filosofía y la teología occidentales, epistemológicamente marginados por el pensamiento científico moderno, tendrán también pretensión de universalidad (Sousa Santos y Meneses, 2014).

En relación con el Islam, el ejercicio de inferiorización fue practicado desde el empleo y aplicación de las categorías de la cristiandad y su visión binomial y antitética entre el mundo espiritual y el

terrenal, entre la fe y la razón, así como desde toda su experiencia y trayectoria local europea; todo lo cual —en su conjunto— es completamente ajeno al Islam. Con esto es violentada su comprensión y se diseña un "algo" que nada tiene que ver con el Islam. Este ejercicio invisibilizará entonces las insalvables diferencias con la cristiandad y su experiencia, y además silenciará absolutamente el mensaje del mismo, su verdadera forma y su fondo, para acabar esbozando un esquema que viene a decir que el Islam se ubica en un estadio de "atraso", en tanto que, como "religión", cualquier tipo de relación con la política, la sociedad, el conocimiento o el espacio —entendidos éstos desde la compartimentación, clasificación, categorización, visión y experiencia occidentalocéntricos/cristianocéntricos—, incluso de las convicciones personales —si es que ello no fuera un mito y pudiera darse realmente dicha posibilidad—, ha sido superada y resuelta por Occidente en el proceso de secularización (que también es *ser* y *deber ser* universal), condición axiomática para acceder a la Modernidad (occidentalocéntrica, pretendidamente universal).

Desde aquí, entonces, todos los conceptos o categorías que se han empleado históricamente y se emplean en la actualidad para el estudio del Islam, definitivamente quedan puestos bajo sospecha, por no decir desechados. En este sentido, *Islam sin Dios* y *El Islam no es lo que crees* del pensador andalusí contemporáneo Abdelmumin Aya (2009 y 2013) nos llaman la atención sobre la inutilidad y total invalidez (al menos para una empresa decolonial que busque una comprensión fidedigna del Islam desde sus mismos conceptos y sin intermediarios epistemicidas devastadores) de conceptos tales como *religión*, *Dios*, *fe* o *teología*, para comprender el Islam:

> Cuando el musulmán inmigrante quiere traducir los términos árabes fundamentales se ve obligado a recurrir a las identificaciones forzadas que idearon para esos términos los que fabricaron los primeros diccionarios, a saber, los misioneros cristianos que se establecieron en los países islámicos. El resultado es que un musulmán que no se replantee la traducción de todas y cada una de las palabras árabes que vaya a emplear, y que quiera comunicar su experiencia espiritual, lo único que consigue es predicar un cristianismo trasnochado que hace resucitar en el oyente todos los fantasmas de su tenebroso pasado con la Iglesia: el pecado, la culpabilidad, el infierno, la expiación, etc. En el mejor de los casos lo compadecerán, como se hace con alguien culturalmente subdesarrollado, y lo tratarán como a un pobre hombre o una pobre mujer que necesita urgentemente de una Ilustración; y, en el peor, saldrán espantados y cortarán todo vínculo (Aya, 2013: 12).

En sus dos obras citadas, Aya desmonta concepto por concepto los intentos de *domesticación* cristianocéntrica del Islam, poniendo en evidencia la imposibilidad de encontrar cualquier tipo de paralelismo entre ambos, hasta tal punto que las diferencias entre el Islam y la cristiandad, paradójicamente, conducen a un ateo occidental hacia el islam, como es su propio caso:

> Lo primero que quisiera hacer es reconocer pública y expresamente que si no fuera por la lucha de ateos y materialistas contra la irracionalidad de la fe predicada por la Iglesia católica, ahora, tal vez muchos de los conversos europeos al islam no seríamos musulmanes. Sin (ellos) [...] hoy día seguiríamos esclavos de una elaboración enfermiza de lo sagrado que nos obliga a aborrecer la vida sometidos al control que de nuestras conciencias lleva a cabo una clase sacerdotal que sufre tanto como ha hecho sufrir. Frente a esta Iglesia [...] los descreídos nos enseñaron con toda candidez que la criatura es dependiente de lo existente, pero que la existencia es señora de sí misma. [...] El Islam nos obliga a una autenticidad en la búsqueda de lo real que encuentra una ayuda insospechada en la crítica atea de las religiones. [...] El ateo y el musulmán pertenecen a mundos diferentes que desconocen las sintonías que hay entre ellos más allá de las palabras. El ateo dice: "No hay Dios, sólo existe la realidad"; y el musulmán dice: "Sólo existe la realidad, y lo llamo Alá". Al fin y al cabo, más allá del malentendido cultural que la filología misional cristiana ha tratado de mantener desde siempre, ambos afirman lo mismo, porque Alá —a diferencia de Dios— no es el conglomerado de las quimeras de perfección fabricadas en nuestra mente neurótica y proyectado hacia el cielo, sino lo que estructura y da cohesión a este mundo nuestro en todas sus dimensiones (*ibid.*: 12-16).

En el Islam no hay Iglesia, ni ortodoxia, ni misterios de fe, ni doctrinas ni dogmas:

> El musulmán no admite los misterios de fe, es decir, cosas que no haya comprendido ni sean experimentables y ***de las que dependa su Salvación***.[4] No es que en la *Umma* ("comunidad islámica") no se compartan una serie de certezas completamente insostenibles desde el punto de vista de la racionalidad. Sólo que éstas no obligan a nadie. El que quiera aceptarlas, y le sean de utilidad en su *vía*, las admite, y el que no, se da a sí mismo una explicación más racional o imaginativa. No hay Iglesia, esto es, no hay ortodoxia, no hay dogmática, no hay catecismo. Nadie dicta en qué se debe y en qué no se debe creer. Cada musulmán no tiene más tribunal con que medir su Islam que su propio corazón (*ibid.*: 12-16)
>
> Ser musulmán no es un ideario, sino una actitud. Ésta es la razón de que no se den entre nosotros los nihilistas, los ateos o los existencialistas. Cuando Dios es una idea, es natural que haya quienes no coincidan con ella: para nosotros, Alá es el fundamento de la realidad y lo que vertebra todo lo que existe. Negarlo resulta tan irracional como negar la liquidez del agua, el negro de la noche, o la consistencia de la piedra. Alá es para nosotros la realidad misma tal como se nos va mostrando; no una entelequia mental sostenida por dogmas incomprensibles. En el Islam no se explican las cuestiones del *dîn* de un modo exhaustivo y asfixiante, sino sólo lo suficiente para estimularte a la acción (*ibid.*: 18).

Por ello, el concepto *religión* es absolutamente extraño y ajeno al Islam, pues de ningún modo puede ser éste la traducción de la palabra árabe *dîn*/ دين, como es referido en el Corán, y que da nombre a *un orden de valores*:

> Es poco probable que los musulmanes del tiempo de la Revelación del Corán pudieran hacerse cargo de un concepto tan artificial y complejo como el de "religión". En el *dîn* del Islam no sólo entraría un ritual, unas intuiciones metafísicas y una moral, sino también unas normas jurídicas, unas recomendaciones higiénicas e incluso unas reglas

[4] Resaltados del autor.

> de urbanidad, y todo esto estaría ya lejos de entrar en nuestro concepto de *religión*. En realidad, el Islam del profeta Muhammad era y es más sencillo, y al mismo tiempo, más universal que la idea de "religión". *Dîn* significaba para el profeta Muhammad y sus compañeros un orden de valores (*ibid.*: 21).
>
> El Islam es la vida y la adaptación a la ley que la rige. Esto es muy importante, y cuando lo comprendamos empezaremos a ser realmente musulmanes. Dejaremos de aparentarlo para vivirlo en lo más hondo de nuestro ser. El Islam es un acto de profunda radicalidad. Es abandonar la negligencia y la desidia para hacer frente al gran misterio que somos; es destruir ídolos y despejar horizonte. Es esfuerzo y trasformación constante en el nervio mismo de la vida. El Islam es fluir con lo que sientes que es lo mejor, así te cueste la vida. Eso es el *dîn* del Islam, y por supuesto es una noción que se mueve en un ámbito mucho más amplio y natural que lo que comúnmente entendemos por "religión". Sin duda fue por eso por lo que cuando a los moriscos que quedaron tras la Reconquista se les obligó a hablar castellano, no quisieron usar la palabra "religión" para significar lo que era el Islam, y siguieron hablando del *addin*, porque para ellos el Islam no era una religión.
>
> No es tan fácil identificar el Islam con una religión una vez que comprobamos que no está dotado de una fe, una doctrina, unos dogmas, una teología, unos sacerdotes, unas instituciones religiosas y, lo que es más determinante, una remota idea de lo que sea Alá; a pesar de tener un libro sagrado (que es en realidad un enigma en forma de libro) y a pesar de nuestra defensa de los ritos (no sólo de los islámicos, sino de los de todos los pueblos: "Hemos dado a cada pueblo los ritos por los que se guían" dice el Corán, 22: 67). El Islam no se resigna a que al *dîn* (esta palabra que hemos dicho que se maltraduce por "religión") no le concierna la economía, la guerra, la política, y esto es una diferencia radical con las actitudes religiosas que dan al César lo que es del César, y a Dios (o al Buddha) lo que dicen los hombres que le pertenece.
>
> [...] *dîn* no significa "religión" para los musulmanes, que ya desde los tiempos del Profeta lo identificaban con algo así como el orden de valores, las pautas, las leyes no escritas por las que se rige un pueblo. Si la *'aqida* se llama "doctrina", la perversión de un *dîn* adopta la forma castrante de la "religión". El Islam es un movimiento de todo lo creado hacia Alá que no precisa ser defendido, mantenido, controlado, orde-

nado o supervisado. Por eso los musulmanes no queremos tener instituciones religiosas ni ortodoxias ni credos (*ibid.*: 25-26).

Pero las diferencias silenciadas e invisibilizadas son mucho más profundas aún, puesto que el mismo concepto de *Dios* no puede comprenderse en el Islam tal y como lo hace la cristiandad. Y con respecto a la teología, ésta es categóricamente rechazada por el *dîn*:

> El rechazo del Islam a la teología marcaría una diferencia fundamental. Alá no es "Dios" en la medida que entendamos por "Dios" algo que ya sabemos, algo cuyas cualidades conocemos y en cuya naturaleza se nos instruye. Alá no es "Dios" en la medida en que Alá no es comprensible para el musulmán, ni es racional. La defensa que desde el Vaticano se elabora de la articulación griega de la teología cristiana hace que el musulmán sienta que no se está hablando de lo mismo que él adora. La lógica de Alá no es la lógica del ser humano (*ibid.*: 128).

Una vez que queda meridianamente claro todo ello, nos podemos hacer una idea aproximada de cuáles han sido los mecanismos empleados por los académicos y pensadores que se han permitido negar la existencia de un pensamiento político arabo-islámico anterior al siglo xviii, así como identificar que lo único existente entonces era un pensamiento puramente teológico o jurídico. Es a ello a lo que me refiero con la *colonialidad de la religión*, en referencia a la violencia epistemológica, espiritual y conceptual aplicada a los otros pueblos, a los que desde el concepto cristianocéntrico de la *religión*, pretendidamente universal, se han equiparado sus otras experiencias, saberes, cosmovisiones, filosofías y sus formas de *ser/estar* en el mundo para invisibilizarlas, borrarlas o inferiorizarlas y subalternizarlas.

Por lo tanto, a partir de mediados del siglo xx ni surge el pensamiento político ni el ético en el Islam, puesto que ambas formas de pensamiento ya existían desde mucho antes, ya que el Islam, como hemos visto, no puede comprenderse desde las categorías conceptuales y analíticas y los estancos que en Occidente se emplean para comprender la realidad, sino que al contrario, en el Islam se concibe todo globalmente enredado e interrelacionado: la espiritualidad, la política, la filosofía, la ética, la jurisprudencia, etc., por lo que sólo podemos comprenderlo desde sí mismo, desde sus propias estructuras y experiencia y alejándonos de cualquier intento de comparación, asimilación o encasillamiento en categorías ajenas. Lo que empieza a surgir, sin embargo, a partir del siglo xviii y se va a consolidar sobre todo en los siglos xix y xx, no es un pensamiento político arabo-islámico, sino lo que voy a denominar como el *pensamiento arabo-islámico colonizado*.

La colonización del pensamiento arabo-musulmán surge en el contexto del siglo xviii, y ya desde este momento comenzaban a vislumbrarse los primeros síntomas de las crisis internas y externas del Imperio otomano, en el que, por un lado, se ve frenada la expansión, y por otro, aumentan las tensiones con Austria, Rusia y Persia en un primer momento, y posteriormente con Gran Bretaña y Francia. Esto, junto a toda una serie de factores complejos, condujo al proceso de desmembramiento del Imperio en el siglo xix hasta su definitiva disolución, cuando el califato es abolido oficialmente por la Constitución del 3 de marzo de 1924. Posteriormente, en los siglos xix y xx, dicho pensamiento se afianzará y consolidará en el lenguaje y el pensamiento, así como en las estructuras político-administrativas creadas por los colonos europeos que, posteriormente, constituirán la base de los nacientes Estados-nación árabes seudoindependizados. Así, bajo este contexto, tanto el impacto de las ideas ilustradas y los discursos de la Modernidad occidentales, como la colonización y la ideología nacionalista —todo ello a lo largo de una serie de procesos heterogéneos y sumamente complejos y tensos que me es imposible abordar ahora, dada la naturaleza y objetivos del presente trabajo—, fueron contestados por los pensadores de la época de diferentes modos (cfr. Ramadán, 2000: 35-46) mediante una reacción de *asimilación en bloque o de asimilación y redefinición local* de dichos discursos.[5]

Los pensadores que asimilaron dichos discursos para intentar redefinirlos en clave local suscitaron lo que hoy se denomina "el reformismo musulmán", de la mano de Jamal al-Din al-Afghani,

[5] Con estas categorías me remito a la tipología de reacciones frente a la colonialidad que he presentado en el último apartado del capítulo I.

Muhammad Abduh, Rashid Rida, Hasan al-Banna, Mustafa al-Siba'i, Muhammad al-Ghazali o Sayyid Qutb, entre otros,[6] cuyos discursos fueron los de los diferentes movimientos de liberación nacional árabes y sus intelectuales. El reformismo musulmán, que tantos horizontes nuevos de comprensión del Islam abrió (especialmente en el campo de la acción social), pretendía resistir la colonización occidental y dotar a los musulmanes de proyectos alternativos y genuinamente islámicos que la aplacaran; no obstante, al asimilar y asumir las dialécticas desarrollistas, modernistas, cientificistas, progresistas, liberales y nacionalistas occidentales, paradójicamente introdujo de lleno al pensamiento musulmán —inconscientemente y bajo la presión del contexto de entonces— en la cárcel epistemológico-existencial y en el *No ser*, acabando por ser la expresión del pensamiento arabo-islámico colonizado.

Tariq Ramadán, en referencia a Hasan al-Banna, afirma que "sus concepciones, tanto teológicas como sociales o políticas, estaban elaboradas, meditadas, y se dirigía a Occidente no como a un enemigo, sino como a un igual del que esperaba reconocimiento tanto como respeto", y en cuanto a al-Banna dice que "no dejaba de repetir que los musulmanes debían sacar partido de todo lo que fuera bueno, viniera de donde viniera, y adaptarlo a la ética islámica" (*ibid.*: 2000: 476-477). El error que cometieron, tanto al-Banna como el resto de reformistas musulmanes que así lo hicieron, fue el de identificar a la Modernidad y a sus marcos discursivos y epistemológicos como aquello "bueno" que debía ser adaptado.

El *iÿtihad*/اجتهاد, o "esfuerzo interpretativo personal", es un instrumento de la jurisprudencia islámica valioso que —con base en el carácter abierto del Islam como sistema de valores principalmente ético-moral que asume y celebra la transculturalidad y la interculturalidad— permite y persigue la apertura hacia la diversidad como fundamento del enriquecimiento y de la piedad, como recoge el

[6] Para una exposición sintetizada sobre estos pensadores, cfr. Martín Muñoz (1999: 52-57) y López García (2000b). Pero, sobre todo, véase el monográfico que Tariq Ramadán (2000) dedica al tema bajo el título de *El reformismo musulmán. Desde sus orígenes hasta los Hermanos Musulmanes*, siendo una de las obras más completas que se han producido sobre el tema.

Corán en la azora de الحجرات/*Al-Hujurat* (49: 13). Hasan al-Banna, al igual que el resto de los reformistas musulmanes —influenciados por su contexto y a pesar de su ferviente lucha contra el colonialismo, incluido el cultural— se basaron especialmente en el *iÿtihad* para llegar a las conclusiones que alcanzaron, pero si bien no la perdieron de vista, no lograron comprender plenamente las dimensiones de una colonización tan salvaje que se apoderó y se apodera de las subjetividades de los individuos, introduciéndolos subconscientemente en unas dinámicas de dominación, subyugación y aniquilación tan perversas, que ha tenido que transcurrir demasiado tiempo para que los colonizados pudiesen levantar cabeza como para asumir la tragedia de la consciencia y comprensión plena de toda su magnitud.

El reformismo musulmán, a su vez, proporcionó la base ideológica para la creación de los Estados-nación arabo-musulmanes de la que se apoderaron después los regímenes (salvando las importantes diferencias entre unos y otros) mientras dos líneas de acción simultáneas: por un lado, al desechar, reprimir y oprimir brutalmente a las élites reformistas que habían logrado —mediante su lucha y sufrimiento— las independencias (o seudoindependencias), y por otro, al secuestrar y apoderarse del Islam e instrumentalizándolo y poniéndolo al servicio del poder, creando —estos regímenes y no el reformismo musulman propiamente, como algunos autores insinúan— un Islam *cristianizado, pastorizado y gobernamentalizado* (cfr. Ghalioun, 2000; Ayubi, 1996; Karmy, 2015).

Cuando digo que el Islam, convertido en una "religión de Estado" por los diversos regímenes árabes, se gubernamentalizó y cristianizó, no lo hago en la línea de lo que sostienen los autores citados (*ibid.*), que afirman que el Islam nació en oposición al Estado o que éste es anti-estatal.

En cambio, mi análisis apunta a que el factor determinante en la formación de dicho pensamiento colonizado no fue tanto la estatalización del Islam, sino los marcos concretos liberales capitalistas científico-técnicos en los que dicha estatalización fue concebida por el reformismo musulmán y los diversos movimientos de liberación nacionales, así como la forma concreta en la que se puso en práctica en la formación de los nuevos Estados-nación árabes y cómo el Is-

lam fue manipulado e instrumentalizado por los diferentes regímenes hasta el día de hoy para ponerlo al servicio del poder.

Efectivamente, existe un debate muy complejo sobre la teoría y el pensamiento políticos en el Islam y la relación entre Islam y Estado particularmente, que a lo largo de la historia ha sido desarrollado por innumerables autores y que debe ser revisado y replanteado críticamente.[7] No pretendo abordar aquí dicho debate, ya que no es mi objeto de estudio, sino únicamente hacer una serie de apuntes muy generales relativos a esta cuestión y relacionados con el surgimiento de lo que he denominado el pensamiento político arabo-islámico colonizado.

El Islam no nace en oposición al Estado, sino que en el mismo momento en el que se forma la comunidad de creyentes nace éste como una necesidad imperiosa para administrar y organizar dicha comunidad en expansión. Pero a diferencia de lo que sostiene el reformismo musulmán y los llamados islamistas, el Islam no propugna ningún modelo de Estado particular ni se establecen bases administrativas u organizativas algunas. En cambio, lo que el Islam introduce son una serie de valores y principios aplicables en todos los ámbitos, siendo el político uno más. La organización y administración del Estado es algo que queda al libre albedrío de los musulmanes que, con base en el momento y lugar en el que viven, deben construir su propio sistema político, cuyas bases no vienen preestablecidas en ningún lugar del Corán o el hadiz, donde —por el contrario— sólo aparecen principios y valores generales.

Anteriormente a la creación de los Estados-nación árabes modernos, siempre hubo tentativas en la historia del Islam por parte del poder para apropiarse del Islam y hacer de él una "religión de Estado". Los jurisconsultos allegados al poder hicieron malabarismos para emitir *fatwas* que posibilitaban este ejercicio y hacían de base para los intentos de justificación y perpetuación de un poder despótico (Zarrouk, 2006: 36-65). Pero antes, incluso, deberíamos revisar qué es lo que sucedió en Medina y cómo se articula la crea-

[7] En este sentido, cabe mencionar que hay un ensayo en elaboración, sobre pensamiento político arabo-musulmán, que Mourad Zarrouk y yo misma estamos elaborando y en el cual abordamos extensamente este debate.

ción de la comunidad de creyentes con la creación del Estado; es decir, la parte puramente administrativa y organizativa cuya necesidad se impone a partir de la creación de la comunidad de creyentes y su progresivo crecimiento y expansión.

Entonces, ¿en qué radica la diferencia del ejercicio que pone el Islam al servicio del poder en la época previa y posterior a la creación de los Estados-nación árabes y cuáles son sus consecuencias diferenciales? Aquí el elemento determinante no es tanto el de la estatalización y gubernamentalización del Islam propiamente, sino las características específicas del tipo de estatalización que propugnan los marcos político-administrativos de los Estados-nación modernos en particular, y con ello, la cuestión de la colonialidad y la violencia epistemológico-existencial; en tanto en la época colonial, donde se fragua el pensamiento nacionalista arabo-islámico que conduce a la lucha por las independencias y la posterior seudoindependencia (con la consiguiente creación de los Estados-nacionales modernos) la diferencia esencial en cuanto a la colonización del pensamiento musulmán se encuentra en la ideología modernista, nacionalista, desarrollista, progresista, liberal, capitalista y científico-técnica que acompañó todo ese proceso. Así, como a la determinante transformación del lenguaje, de la literatura y de la lengua árabe ("renovación" como la llamaron los intelectuales de la *Nahda*) que posibilitó y allanó el camino para la adopción de dichas ideologías y que supuso teniendo en cuenta de qué modo se hicieron las traducciones la cristianización del lenguaje y del pensamiento:

> La *Nahda* de finales del siglo XIX supone un punto de inflexión en el propio proceso de observación y análisis de la identidad árabe e islámica, como demuestra la abundante literatura de la época, cuyo máximo interés se centra en la cultura árabe, especialmente en la renovación de la lengua y la literatura. La lengua árabe, como señala Anwar 'Abd-al-Malik, se convierte por tanto en una herramienta metodológica de uso común entre los pensadores árabes, quienes renuevan de esa manera el campo semántico perteneciente a la filosofía y a la política, destacando su vital importancia como vertebradora de las diferentes tendencias ideológicas del pensamiento árabe (Amoretti, 2008: 27).

Por lo que, si bien antes de la creación de los Estados-nación árabes fueron registradas en la historia del Islam experiencias de apropiación por parte del poder estatal, no entraba en juego en ellas, sin embargo, el elemento de la violencia de los marcos conceptuales, epistemológicos y administrativos coloniales. Ello quiere decir, en consecuencia, que nos hallamos ante una triple problemática enredada: todo lo que supone propiamente la puesta del Islam al servicio del poder, es decir, el hecho de su estatalización y gubernamentalización, el modo en el que éstas se llevan a cabo según los marcos occidentalocéntricos capitalistas liberales cristianocéntricos y la cuestión elemental de la lengua, el lenguaje y los conceptos.

En este nivel nos situamos ante la necesidad de revisar críticamente nuestro pensamiento e historia anterior a la experiencia colonial. No sólo es necesaria una relectura de todo el pensamiento político islámico producido en la época clásica —ese mismo cuya existencia es negada por algunos arabistas y orientalistas—, sino ir más allá y revisar las consecuencias que tuvo la herencia helenística en el pensamiento islámico desde el siglo XII, especialmente en lo que a su dicotomización binaria se refiere, algo sobre lo que ha llamado la atención Taha Abdurrahman. Pero aquí es necesario también considerar un elemento diferencial esencial, y es que a la relación que hubo entonces entre el pensamiento helenístico y los filósofos árabes podemos identificarla como un diálogo intercultural e intercivilizacional, a diferencia de lo que se va a producir con el pensamiento arabo-musulmán colonizado, donde la relación no será de diálogo, sino de violencia colonial, como ya señalé en el último apartado del capítulo primero con base en la teoría del diálogo intercultural que se desprende de los textos de Césaire y en los que la voluntariedad y la libertad son los puntos de partida básicos para identificar que efectivamente se da una relación de intercambio cultural y civilizacional.

Para cerrar este apartado, a la hora de sintetizar cuáles son las principales características del pensamiento arabo-islámico colonizado podemos apoyarnos en el análisis de Macías Amoretti (2008), que con la pretensión de describir las especificidades de lo que él denomina el *pensamiento político árabe*, cuyo surgimiento sitúa a mediados del siglo XIX, paradójicamente ha descrito a la perfección cuáles son los marcos, mecanismos y constricciones coloniales dentro de los cuales se desarrolla dicho pensamiento colonizado. Para ello cita tres elementos recurrentes (*ibid.*: 25-29) que se conforman como características definitorias básicas del mismo: la crisis (*azma*) como origen de la reflexión; el posicionamiento respecto a un "otro", y una determinada lectura ideológica.

> En este sentido, pueden enmarcarse las diferentes tendencias del pensamiento político árabe e islámico, cada una de las cuales, como se verá, adoptará desde el punto de vista ideológico una determinada posición con respecto al mismo, de la cual no puede sustraerse la cuestión del lugar del islam en el proceso de desarrollo político y social. Desde el nacionalismo, cuyas diferentes tendencias ideológicas marcarán indefectiblemente el pensamiento político árabe a lo largo del traumático proceso de las descolonizaciones e independencias nacionales árabes, hasta el islam político, ideología de oposición activa que tomará, desde el último cuarto del siglo XX, el relevo de la anterior en su posición de principal opositor a los regímenes absolutos, ya desacreditados en su legitimidad como mentores de las independencias, los protagonistas e ideólogos de las diferentes posturas elaboran discursos a veces excesivamente populistas, a veces demasiado elitistas, que supondrán en algunos momentos una auténtica *Sira al-Addad*, es decir, una "lucha de contrarios" que, con contadas excepciones, no darán una respuesta definitiva a la difícil cuestión del acceso integral a la modernidad, todavía pendiente (*ibid.*: 29).

El pensamiento arabo-islámico colonizado adopta pues una estructura dicotómica, encerrado en debates sin salida que radican en oposiciones terminológicas impuestas y que parten de una base conceptual falsa, convertida en marco básico del (sub)desarrollo del pensamiento y de la realidad misma, dicotomizando igualmente la realidad social y enfrascándola en violentos conflictos ideológicos inasimilables e irresolubles.

Tal como señala Amoretti, una de las características básicas del pensamiento árabe contemporáneo es, además de su construcción de pares conceptuales dicotómicos opuestos, su carácter pragmático e ideológico. *Pragmático* porque la direccionabilidad de su construcción ha ocurrido desde la acción hacia la *idea*, y no lo contrario,

y además esta acción —la política y social— está inserta en el marco de la lucha anticolonial y es la de la formación de los Estados-nación árabes poscoloniales (*ibid.*: 55), que ya vimos de qué manera se conceptualizaron.

Desde la *cárcel epistemológico-existencial* el colonizador obliga a la construcción de toda la realidad (social, psicológica, espiritual, lingüística, conceptual, epistemológica, política, etc.) pasada, presente y futura, encerrada en los términos, análisis y debates desde/sobre todos esos conceptos binarios, dicotómicos, opuestos y falsos. La *crisis* desde la cual parte todo el pensamiento arabo-islámico contemporáneo en sus reflexiones, *es* la reflexión desde la cual parte todo el pensamiento arabo-islámico contemporáneo. Se trata de una ecuación perversa e imposible de resolver simultáneamente, salvo si es, únicamente, a través de una ruptura radical con la misma que nos permita trasladarnos hacia lógicas y marcos epistemológico-conceptuales renovados capaces de diseñar y visionar caminos de liberación inexplorados aún.

CAPÍTULO III

Más allá del oxímoron:
feminismo islámico, islamofobia y patriarcado arabo-musulmán

Los países arabo-musulmanes han sido y siguen siendo dominados política, cultural y económicamente; saqueados y empobrecidos. Se encuentran sometidos mayoritariamente a brutales dictaduras ejercidas por élites gubernamentales corruptas que han vaciado las arcas de los Estados y que oprimen a las poblaciones mediante todo tipo de mecanismos represivos; todo esto apoyado, mantenido y dirigido por instituciones internacionales como el Banco Mundial (en adelante BM), el Fondo Monetario Internacional (FMI), las multinacionales y las viejas y nuevas metrópolis. Éstas han perpetuado las relaciones de dependencia y colonización mediante las estructuras proporcionadas por el sistema de cooperación al (sub)desarrollo y los acuerdos comerciales devastadores que mantienen las dinámicas del expolio y de la transferencia sistemática de los recursos materiales, naturales, humanos, culturales y espirituales de estos países y de sus poblaciones hacia Occidente, y las poderosas y corruptas élites globales. De esta forma, las poblaciones están sumidas en la pobreza, el paro, el analfabetismo, conflictos múltiples y dinámicas diversas de violencia sistemática y estructural; están privadas de libertad, de los más elementales derechos humanos (en diferentes grados, dependiendo del caso concreto), de dignidad y de justicia, es decir, privadas de sí mismas.

El pensamiento arabo-musulmán igualmente, como en parte ya hemos visto, se encuentra perdido en divagaciones desorientadas y ejercitando unas muy católicas ceremonias de autoflagelación, constreñido por la gran *cárcel epistemológico-existencial* global y por las múltiples cárceles culturales y políticas locales. Se encuentra en el *No ser* y por lo tanto, no está, no *es*.

Es éste el contexto general y generalizado en el cual aparecen unas estadísticas de porcentajes escandalosamente desfavorables con respecto a la situación de las mujeres en la práctica totalidad de

los ámbitos económicos, sociales, políticos o culturales. A ello se suma la estatalización e institucionalización del Islam por parte de los diferentes regímenes árabes que, a través de su instrumentalización sociopolítica, logran el mantenimiento y legitimación del *statu quo*. La institucionalización del Islam ha tenido consecuencias particularmente catastróficas para las mujeres, de manera diferencial según el país del que se trate, puesto que la cristianización y conversión del Islam en una *religión de Estado* y la consiguiente adopción de dogmas y doctrinas se han visto reflejados en unos códigos de familia enrocados a los que se les ha inferido un carácter sacrosanto que difícilmente puede ser reformado, reformulado o actualizado (cfr. Prado, 2011b).

Como consecuencia de todas éstas y otras situaciones y factores socio-políticos, psicológicos, económicos, culturales e históricos enredados en el ámbito intelectual y del pensamiento, salvo muy marcadas excepciones, los desarrollos teóricos en lo referente a la cuestión de las mujeres son bastante precarios o, en el mejor de los casos, ésta es completamente ignorada. Se halla, generalmente, atrapada entre varios fuegos, que por más de una razón han ido polarizándose en dos extremos: las falsas y coloniales retóricas de modernización, liberación y emancipación y, por otro lado, las denigrantes retóricas de desigualdad e inferiorización en nombre del Islam o *la tradición*. Ambas se retroalimentan y son profundamente sexistas y patriarcales. Lo que algunas y algunos intelectuales o activistas han convenido en llamar *la tercera vía*, no acaba por ser tampoco más que, efectivamente, una tercera vía entre las otras dos, que mezcla entonces unos y otros discursos sin romper con ellos y sin plantear una postura realmente alternativa que comience por cuestionar estructural, global y sistemáticamente, cuál es su lugar de enunciación.

La gran mayoría de los discursos sobre las mujeres parten de discusiones que giran en torno a los contenidos del Corán, del *fiqh*[1] o de la famosa *sharia*[2], invisibilizando o ignorando los contextos macro, meso y micro políticos, sociales, psicológicos, económicos, etc., no sólo al analizar la situación generalizada en la que se encuentran las mujeres, sino también a la hora de pretender llevar a cabo reinterpretaciones y relecturas del Islam en esta cuestión, que acaban siendo, por lo tanto —unas y otras—, lecturas culturalistas, basadas en nociones, imágenes y constantes estáticas, atemporales, homogeneizantes y perdurables en todo tiempo y lugar. Los análisis son sesgados, están amputados, y en cuanto a la identificación de los elementos del patriarcado (las interpretaciones sexistas del Islam y de la situación generalizada desfavorable para las mujeres en los países árabes), éstos no se analizan desde su relación directa con el contexto donde surgen y en el que se reproducen, así como se ignoran las otras estructuras múltiples de poder que interseccionan al patriarcado.

Si bien el ejercicio de reinterpretación y relectura (o en ocasiones de visibilización y lectura a secas) no sexista ni patriarcal de las fuentes islámicas, en lo que respecta especialmente a los aspectos relacionados con las mujeres, es algo absolutamente necesario y urgente, es igualmente esencial el modo y la aproximación desde los cuales dicha hermenéutica se va a realizar, y en este sentido necesitamos más que nunca una verdadera revolución decolonial y anticapitalista tanto en el núcleo del pensamiento arabo-musulmán como en los movimientos de mujeres musulmanas.

La cuestión de las mujeres en el Islam ha sido producida y tratada históricamente desde una intrínseca relación con el poder y la colonización. La construcción del objeto colonial que denomino *la mujer musulmana con hiyab* será el eje estructural transversal a través del cual se lleva a cabo toda la colonización y dominación del Islam.

En este sentido, la *islamofobia*, que redefino —junto con Grosfoguel y Mielants (2006)[3] desde la decolonialidad— como un discurso colonial respecto al Islam y los musulmanes, asistirá después de la

[1] La transcripción latina *fiqh*, de la raíz árabe فقه significa literalmente "conocimiento profundo". En las ciencias islámicas, el *fiqh* hace referencia a la jurisprudencia.

[2] La transcripción latina del término árabe شريعة es *sharia*, literalmente "una vía o senda", y con *sharia* islámica se hace referencia al cuerpo del derecho islámico, que no constituye ningún dogma ni tampoco algo inmutable, sino que se haya sometido a la interpretación.

[3] También cfr. Grosfoguel, 2010.

Segunda guerra mundial al surgimiento de las formas discursivas renovadas que la conforman y se prolongan hasta el día de hoy. La entiendo, por lo tanto, como una forma discursiva renovada a la que subyace una estructura de poder profunda del sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal.

La islamofobia, entonces, se fundamentará en los discursos coloniales desarrollistas, modernizadores, democratizadores, feministas liberales y, después del 11 de septiembre de 2001 (11-S), en los discursos securitarios de la lucha contra la supuesta amenaza del llamado "terrorismo islámico"; los cuales, como puede comprobarse, pasarán por dos etapas diferenciales, trasladándose del *qaedismo* (a partir del 11-S) a la *daeshización*, que se inaugura con la aparición o introducción del elemento DAESH,[4] preexistente en Iraq, en el escenario sirio del tercer año de la revolución en contra de la dictadura de los Asad y sus aliados Irán, Hezbolá y las milicias chiitas de Iraq y Rusia, principalmente.

La islamofobia será un discurso triplemente generizado, en el sentido de quién lo produce, en qué modo lo hace y a quién afecta con más incidencia. Unos y otros discursos incidirán finalmente en la construcción de *la mujer musulmana con biyab*.

Bajo este contexto, los muy diferentes y heterogéneos movimientos de mujeres árabes y musulmanas y específicamente, los feminismos islámicos, derivan en una serie de discursos reactivos que se construyen en torno a una doble resistencia frente a la islamofobia y a los discursos sexistas y patriarcales que se enarbolan en nombre del Islam y mediante su manipulación; es decir, frente al *patriarcado árabe*, en palabras de Fatima Mernissi, que no vienen a ser, en definitiva, sino las dos caras de la misma moneda. Sin embargo, los feminismos islámicos, al no romper con los marcos discursivos impuestos por la *cárcel epistemológico-existencial* y al reproducir con exactitud casi mimética las estructuras dialécticas binarias del neoliberalismo capitalista moderno/colonial, no pueden constituirse como alternativa realmente liberadora sin antes haber resuelto esta cuestión. De esta forma, terminan por ser una práctica reiterativa

[4] Siglas en árabe para El Estado Islámico, utilizadas en sentido peyorativo puesto que aluden a la palabra árabe داعس [da'es], que significa *pisotear*.

del mismo poder colonial al que pretenden resistir, consciente o inconscientemente, y se incorporan a una dinámica de continua reinserción mecánica en el orden de jerarquías del sistema-mundo moderno/colonial.

En el caso del pensamiento arabo-islámico contemporáneo, y especialmente en los movimientos de mujeres, es urgente reformular estructuralmente las bases epistemológicas, conceptuales, discursivas y políticas con base en una clara y rotunda crítica decolonial. Es decir, una crítica y política que sea anticolonial, anticapitalista, antisexista, antipatriarcal, antirracista y anticlerical simultáneamente, y nos permita romper la *cárcel* y encontrar nuestro lugar de enunciación para plantear proyectos innovadores de liberación local y global. Ello es condición axiomática si pretendemos aportar alguna salida a la crisis actual de nuestro pensamiento, de nuestros sistemas de conocimiento y nuestra civilización.

Propongo entonces, desde una relectura y redefinición tanto de la islamofobia como del patriarcado árabe, la necesidad de un replanteamiento y cuestionamiento profundo de todos los conceptos de los que éstos parten, y en los que se basan los discursos de los feminismos islámicos, incluido el concepto mismo de *feminismo islámico*, partiendo de que dicho ejercicio debe hacerse ineludiblemente desde el nivel local y concreto en el que se producen los diferentes discursos.

FEMINISMO ÁRABE, FEMINISMO MUSULMÁN, FEMINISMO ISLÁMICO, ISLAMISMO...: MÁS ALLÁ DEL CAOS TERMINOLÓGICO

En 1999 Haideh Moghissi, junto con Shahrzad Mojab y Hammed Shahidian, rechazaron la idea de un *feminismo islámico* en tanto oxímoron, es decir, debido a que está "compuesto por términos contradictorios y antitéticos". Dicha categorización del feminismo islámico debe insertarse en el contexto de las luchas sociales, políticas, discursivas e ideológicas producidas en el seno de la República Islámica de Irán, sin las cuales no podemos entender su idiosincrasia. En este sentido, más allá de que el rechazo de estos escritores

iraníes fue generado en los típicos términos reduccionistas y coloniales que imponen los binomios laicismo/religión y tradición/modernidad, en realidad partía de una concepción y definición local del Islam imbricada con la versión retrógrada oficialista chiita de los ayatolás, institucionalizada en las estructuras estatales de la república iraní y con los discursos de las mujeres iraníes, que al menos en un primer momento, fueron creyentes y defensoras del proyecto sociopolítico de los ayatolás, aunque posteriormente algunas de ellas tomaron distancia y se posicionaron como sus principales detractoras (cfr. Moghadam, 2007 y 2008: 146-155).[5] En cualquier caso, desde entonces, a nivel internacional, todos los debates sobre el llamado *feminismo islámico* han girado en torno a la compatibilidad o incompatibilidad entre *feminismo* e *Islam*.

El debate, con su polarización, ha invisibilizado y eludido por completo los contextos diversos y las complejas especificidades locales para trasladarse al lugar abstracto del seudouniversal que subyace en los binomios tradición/modernidad y secularización/religión. Ambas aproximaciones (compatibilidad/incompatibilidad entre feminismo o modernidad e Islam), a pesar de la gran heterogeneidad de los contextos en los que son producidas y de sus puntos de partida, coinciden en el efecto de homogeneizar, simplificar, reducir e invisibilizar de un modo u otro la pluralidad de movimientos de mujeres con formas muy diversas de comprender el Islam y/o el feminismo y de ponerlos en práctica, así como con grados de crítica, resistencia y emancipación sumamente divergentes; todo lo cual se ha constituido como un mecanismo invisible para limitar las posibilidades plurales y heterogéneas de expresión y existencia.

[5] "Entre las que eran llamadas antes y que hoy se califican, ellas mismas, como feministas musulmanas, algunas proceden del movimiento fundamentalista musulmán. En Irán, por ejemplo, grupos de creyentes han quedado consternadas por las leyes decretadas en 1980, que hacen de ellas, en el mejor de los casos, ciudadanas de segunda; ellas han planteado problemas sobre estas leyes y sobre la función de la mujer en la República islámica. Otras feministas musulmanas han rechazado el proyecto fundamentalista desde el principio y han buscado separar su religión de lo que consideraban un movimiento político equívoco y peligroso" (Moghadam, 2007).

Es necesario superar los discursos del oxímoron desde un cuestionamiento estructural de los mismos que ponga en evidencia cuáles han sido y son sus posibilidades de creación y surgimiento y cuál es su *modus operandi* en tanto dispositivos coloniales de la *cárcel epistemológico-existencial* y, por lo tanto, como mecanismos complejos de producción de conocimiento y desconocimiento, visibilidad e invisibilidad, existencia e inexistencia en *el imperio de la anulación del Otro*.

Las académicas, investigadoras o activistas que defienden la compatibilidad entre ambos conceptos y la posibilidad de existencia de un feminismo islámico, incluidas las que se reconocen en el mismo y militan por su causa, la mayoría de las veces han analizado los diferentes grupos integrados y homogenizados bajo este nombre desde la óptica de un movimiento contra-hegemónico, incorporándolos dentro de los llamados "feminismos de la tercera ola", tales como el chicano, el negro o el poscolonial (cfr. Fernea, 1998; Nash, 2004, entre otras). Esta perspectiva es tan problemática como su contraria, puesto que la homogeneización de los movimientos de mujeres musulmanas, como necesariamente contra-hegemónicos, cae en la práctica común de deslizarse desde lo subalterno a lo resistente, y de ahí a lo emancipatorio (Rose y William, 1993). Aquí la utilidad del término *subalterno*, como señalan Gimeno y Monreal (1999), radica en el énfasis que hace en la subordinación, pero no significa en sí mismo ningún proyecto alternativo (*ibid.*: 261). Nos hallamos entonces frente a la esencialización y simplificación de una topografía altamente irregular que se extiende a lo largo de una amplia línea de gradaciones ideológicas, culturales, políticas, etno-raciales y espirituales, la cual redundará en la creación o invención de un *área cultural* (cfr. Abu-Lughod, 1991, 1993) y en la producción de colonialidades múltiples. La heterogeneidad en este sentido es tal, que se hace imposible estudiar la cuestión sin atender específicamente cada caso concreto o, principalmente, sin contextualizar los muy diferentes y variados movimientos y discursos de las mujeres en su medio de surgimiento y desarrollo.

Observamos, así, que en el ámbito de los discursos sobre el feminismo islámico existe un caos conceptual y terminológico —en ocasiones intencional— que rodea toda la cuestión. Es habitual en-

contrar en numerosas y variadas obras el empleo del concepto *feminismo islámico* para hacer referencia a cualquier tipo de manifestación femenina en los países musulmanes. Sin embargo, el concepto cobra aquí una dimensión limitadamente geográfica, en donde se relaciona dicho espacio con la existencia de unas formas de movilización que supuesta y necesariamente son diferentes de los movimientos feministas en Occidente y que, dependiendo del trabajo en el que se emplee, o todo ese "feminismo islámico" en bloque es contra-hegemónico y resistente o, por el contrario, está alienado e inconscientemente su lucha va en contra de los derechos de las mujeres.

Ramírez Fernández (2008b), basándose en Abu-Lughod (1991, 1993) nos previene del uso precipitado de "cultura" cuando analiza la vaguedad con la que ha sido empleado el término "feminismo musulmán" y el carácter problemático del uso de este término como indicador de un feminismo "de área":

> Hay una cuestión preliminar sobre el vocabulario, que ya nos está hablando del problema de la consideración de un feminismo "de área", y remitiéndonos a una prevención contra el uso precipitado de "cultura". Si hablamos de feminismo islámico tendríamos que considerar dentro del mismo esquema de tratamiento el feminismo de Indonesia y el de Egipto, y una parte del feminismo indio y el africano, y no parece que tengan mucho que ver. Pero cuando se habla de feminismo musulmán desde la bibliografía, se suele considerar más bien una referencia territorial y no religiosa, como en el concepto clásico de cultura. Se habla entonces de feminismo arabo-musulmán. Lo "arabo-musulmán" traduciría directamente el término *Middle Easterner*. Incluiría en esta área todo el mundo árabe, más Turquía, Irán, Afganistán y Pakistán. Y sin embargo, la diversidad de las situaciones del área es tan grande que no parece que tenga sentido tampoco utilizar este término, aunque por economía siga resultando útil. La cuestión es que tanto si hablamos de un feminismo musulmán, como de un feminismo árabe, como de un feminismo arabo-musulmán, tendremos que partir primeramente de la admisión de que existe una suerte de área cultural que puede ser etiquetada de esta manera. Si no, estaremos inventando una nueva, un "área", una "cultura", sobre la base de movimientos de mujeres, sin que quede claro a qué base "cultural" nos estamos refiriendo. Y éste es uno de los problemas del feminismo arabo-musulmán: que da por sentado la existencia de una base cultural que responde a esos límites, que por otra parte, y como casi siempre ocurre, están bastante difuminados. Y este "dar por sentado" se convierte en un axioma. Y esto no resuelve el problema. Sin embargo, creo que es interesante entrar en las diferentes discusiones sobre feminismo del área que ya existen, y que han sido proporcionadas por las propias académicas feministas árabes y musulmanas, aunque no exclusivamente, así como indagar en la idea de la existencia de un feminismo de base musulmana (en los diferentes contextos) (Ramírez Fernández, 2008b: 113).

Existen, por otro lado, discursos en los que se emplean los términos *feminismo árabe*, *feminismo musulmán*, *feminismo islámico* e *islamismo* con la pretensión de abordar la cuestión desde una perspectiva compleja que distingue diversas manifestaciones. Sin embargo, más que responder a una distinción tipológica de movimientos y discursos existentes, estos términos forman parte de las estrategias que en el contexto de los *mercados discursivos* (cfr. Martín Rojo, 1997) en el que se producen, los diferentes grupos e individuos emplean para legitimarse y/o deslegitimar a otros en función de las relaciones de poder, influenciando y/o construyendo a su vez un orden social colonial y colonizado; lo cual se produce en los niveles locales y global simultáneamente, ya que de hecho, como ya vimos en los esquemas heterárquicos de funcionamiento del poder, se interrelacionan e interactúan de manera compleja.

Todos estos términos que han sido empleados como categorías estancas, en buena parte desde su confrontación en oposiciones binarias, son muy confusos, puesto que sus delimitaciones conceptuales por parte de quienes los utilizan acaban difuminándose en las diferentes realidades sociales que presentan un panorama sumamente complejo, hasta el punto de perder todo sentido más allá del que ocupan en las relaciones de poder y de construcción del orden social.

Los términos *feminismo árabe* o a veces también, *feminismo musulmán*, se utilizan para hacer referencia a un supuesto feminismo de corte laico y secular similar al occidental que se ubica geográficamente en los países árabes y/o musulmanes. Ambos términos,

tanto por parte de observadores externos como por las mismas feministas que así se definen, han sido empleados indistintamente en las ecuaciones dicotómicas que enfrentarían dicha tipología con la de un islamismo patriarcal. Sin embargo, ni los movimientos feministas arabo-musulmanes son laicos en el sentido estricto con el que es empleado el término —ya que se reconocen como musulmanas, hablan también de Islam, lo redefinen y hacen *tafsir* del Corán y del *hadiz* e *iÿtihad*—, ni los movimientos islamistas conforman un bloque homogéneo, ni mucho menos sus discursos y lenguajes están homogeneizados, específicamente, en lo que a las cuestiones femeninas y feministas se refiere.

Respecto al feminismo islámico, existe una corriente mayoritaria, tanto de mujeres que se definen dentro de éste, como de analistas externas al movimiento y que no se reconocen en él, que lo define como un "movimiento transnacional que defiende que la igualdad está en la base de la religión musulmana y que el mensaje de la Revelación coránica es garante de los derechos de las mujeres" (Zahra Ali, 2014), cae en la reproducción de otra dicotomía en la que se reproduce de nuevo el enfrentamiento con "los islamistas" o "los fundamentalistas", como sucede en las publicaciones, charlas públicas o entrevistas de Badran (2008: 113-114), Moghadam (2008: 146-147), Tohidi (2008: 159), Mir-Hosseini (1996, 2010), Lamrabet (2012, 2014) o Mernissi (1999, 2007a), entre otras, donde se crea un binomio ficticio de bloques homogéneos enfrentados entre "oscurantistas/progresistas".

En la creación de este binomio de contra-identificación es determinante el contexto socio-político, cultural, identitario y estatal de referencia desde el cual hablan las mujeres. Por ello mismo, existen excepciones, como las de Abdennur Prado o Natalia Andújar, que *hablando* desde su ubicación en el contexto de la minoría *confesional* a la que pertenecen en el Estado español, radicalmente diferente del de las experiencias iraníes o las marroquíes, no se definen en contraposición al islamismo y consideran que las diferenciaciones entre *islámico* e *islamista* parten de una perspectiva exógena y colonial:[6]

[6] Entrevistas con Prado y Andújar en noviembre de 2010.

> Ésta es una terminología creada desde el orientalismo para establecer una distinción artificial entre el islam (entendido como una fe privada) y el islam político (equiparado al "fundamentalismo"). Si la palabra islamismo se refiere a los que reivindican la dimensión política del islam, entonces el feminismo islámico entraría dentro de esta categoría, pues es impensable un feminismo no político (entrevista a Prado, 2010).
>
> Me parece que son fronteras artificiales, creadas por observadores externos, por analistas que intentan disecar la realidad desde su laboratorio. La realidad es mucho más compleja, la realidad hace estallar las etiquetas, las tendencias y corrientes, sensibilidades y opciones dentro del Islam, ya que se cruzan, se superponen, se contradicen, se complementan, se diluyen cada vez más. Pienso que sólo debería utilizarse el adjetivo "islámico", para aquello relativo al Islam. El adjetivo "islamista" lleva a confusión y alienta una visión tremendista propagada en gran medida por los medios de comunicación, cuya finalidad consciente o no, es dividir a los musulmanes en dos categorías: la de los buenos y los malos (entrevista a Andújar, 2010).

La cuestión del contexto es determinante, además, en las cuestiones que van a plantear los diferentes grupos o individuos, tanto en la forma como en el fondo, así como en el establecimiento de las prioridades y agendas. Por ello los discursos, los planteamientos y los trabajos de Amina Wadud, Asma Barlas, Vanesa Rivera de la Fuente, Abdennur Prado, Natalia Andújar, Leila Ahmed, Arzu Merali, Houria Bouteldja, Ziba Mir-Hosseini, la organización civil Sisters in Islam, Asma Lamrabet, Fatima Mernissi, Nadia Yassine, Bassima Hakkaoui, Heba Rauf Ezzat u Omaima Abu-Bakr, entre muchos otros, son todos tan diferentes entre sí.

Otra cuestión esencial es que, a diferencia de lo que Zahra Ali identifica como el rasgo que define el feminismo islámico ["es por y para el islam que ellas conciben su causa feminista, y mediante dicha postura ellas redefinen, reinventan y se reapropian del feminismo" (*ibid.*)], lo que sucede, sin embargo, es que muchas de las mujeres musulmanas que se autodefinen también como feministas islámicas sostienen justo lo contrario, puesto que no sería "por y para el islam", sino por y para el feminismo que ellas redefinen, reinventan y se reapropian del Islam. Algunas mujeres observan en

la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW) su referente primero y último, y llegan a reconocer abiertamente que su discurso islámico y de reinterpretación tiene un mero carácter instrumental. Para otras el Corán tiene la primera y última palabra y son, sin embargo, los discursos del Género y el Desarrollo (GYD) los que se instrumentalizan. Mientras que para la gran mayoría, ambos referentes se solapan y son asumidos indistintamente como parte de su visión igualitaria y derechohumanista.

Sea como sea, todas estas mujeres hablan de Islam y hacen *iÿtihad* o esfuerzo interpretativo y hermenéutico, y excluyendo muy notorias y extremadamente minoritarias excepciones, pertenecientes a determinadas sociedades árabes como la egipcia, la argelina o la tunecina, todas ellas se reconocen musulmanas. Puesto que ser musulmán, como ya vimos en el capítulo anterior, nada tiene que ver con pertenecer a una religión concreta. Reconocerse musulmán, sin embargo, significa ser parte de una forma compleja y heterogénea de ser, estar, vivir y coexistir en/con el mundo. En este sentido, mi manejo del término *feminismo islámico* es más inclusivo y amplio que el que hace Ali (*ibid.*) del mismo, siendo desde mi punto de vista un discurso que sostiene que la igualdad está en la base del Islam y que efectivamente, la Revelación coránica es garante de los derechos de las mujeres, más allá de si el que sostiene dicho discurso antepone o iguala en disposición al Corán o a la CEDAW como referente primero e independientemente del proyecto sociopolítico y la cosmovisión de la que se parte y/o por la que se milita. Dicha definición incluye, por lo tanto, a muchas de las mujeres que son colonialmente caracterizadas tanto como islamistas o como seculares y que han sido excluidas de las definiciones diversas del feminismo islámico. Excluye, sin embargo, a mujeres como Nawal El Saadawi o Wassyla Tamzali, que niegan categóricamente que la igualdad se encuentre en la base del Islam, sosteniendo que la opresión de la mujer se da "en todas las religiones" donde la mujer "es vista siempre como inferior" (cfr. Saadawi, 2015 y Tamzali, 2011).

Por último, en mi definición de feminismo islámico quiero añadir otro elemento más, desde una perspectiva completamente nueva (que, de hecho, considero definitoria del fenómeno en primera

instancia): la del *feminismo islámico* como un *dispositivo colonial*; como la red o el conjunto heterogéneo de instituciones discursivas y no discursivas —incluyendo la episteme, es decir, como parte de la *cárcel epistemológico-existencial*— que tienen una función estratégica inscrita en una relación de poder, la del *imperio de la anulación del Otro*.

La cuestión determinante es entonces que cuando los diferentes discursos, proyectos y agendas de las mujeres musulmanas utilizan unos términos y lenguajes binomiales, dicotómicos, muy concretos para moverse y ubicarse de diferentes modos entre las diferentes perspectivas y su lucha por acaparar la mayor legitimidad (con los privilegios y beneficios que ésta conlleva), de una manera muy compleja están insertándose en las dinámicas coloniales de producción indefinida y refuerzo de las jerarquías y subalternidades en el sistema-mundo moderno/colonial.

La diferencia, la diversidad y la complejidad son invisibilizadas, reducidas y domesticadas en los lenguajes binomiales de contra-identificación, y también en lo que es observado como un movimiento homogéneo. Por esta razón, unas y otras categorías, definiciones y términos pierden todo sentido más allá del político o del que adquieren en los campos de lucha por el poder, donde se imbrica lo local y lo global multidireccionalmente. En este sentido es mucho más útil atender a las diferencias entre unos y otros discursos desde la tipología de *reacciones a la colonialidad* que adelanté en el capítulo I y que puede proporcionarnos pistas sobre el lugar que ocupan los discursos de las mujeres musulmanas que hablan sobre mujeres, feminismo e Islam y cómo éstos son influenciados y a la vez influencian al poder y la construcción del orden de jerarquías en el sistema-mundo moderno/colonial.

Sobre las condiciones de posibilidad de existencia de los feminismos islámicos y los discursos producidos sobre ellos, se vuelve relevante el papel vehicular y difusivo determinante de los nuevos medios de comunicación, como Internet y las redes sociales, que han trasladado de una punta a otra del Globo los debates producidos en la Academia, incentivando a nivel internacional la reflexión sobre feminismo e Islam. No obstante, estos medios han jugado un papel menos importante que el de la CI al momento de difundir y arraigar

los discursos y el léxico del GYD impuestos a través de presiones en la financiación de proyectos de desarrollo; sobre todo a partir de la década de 1970, con la introducción de los enfoques de MYD y de GYD que imponen unos discursos muy concretos y unas pautas de acción con respecto a las mujeres, los cuales han empujado a muchas mujeres musulmanas a adoptar el término "feminismo" de un modo meramente estratégico, no por su desacuerdo con el *feminismo*, sino por tratarse su comprensión del Islam como sistema de valores y cosmovisión de algo que ellas ya conciben como proyecto, discurso, práctica y política de liberación en su contexto propio.

Pero sobre todo, y en relación directa con lo que hemos mencionado hasta aquí, los feminismos islámicos —junto con sus demandas y discursos— surgen y se inscriben en el contexto de la lucha contra una doble estructura de poder: la islamofobia y el patriarcado árabe. No obstante, como se verá, comprendo y redefino de un modo diferente al convencional tanto a la islamofobia como al patriarcado árabe, ejercicio que paradójicamente me conduce a invertir la interpretación de los discursos del feminismo islámico como discursos de resistencia, para mostrarlos como discursos coloniales y que por lo tanto, como mujeres musulmanas, necesitamos revertir y revolucionar mediante su descolonización.

La era del terrorismo islámico: una colonización triplemente generizada del Islam

¿Qué es la islamofobia?

Habitualmente el debate en torno a la islamofobia y sus posibles delimitaciones conceptuales se ha visto polarizado en dos posturas diferenciadas: aquellos que la sitúan en una perspectiva histórica y la comprenden, por lo tanto, como un fenómeno "viejo" (una serie de "estereotipos negativos" enraizados históricamente); y por el lado contrario, aquellos que la entienden como las diferentes manifestaciones de discriminación hacia el Islam y a los musulmanes, un señalamiento que surgió a principios de la década de 1980. Estos últimos proponen en su análisis un fenómeno novedoso que, a pesar de encontrarse dentro de las viejas fórmulas racistas que aparecen en diferentes momentos históricos, no tiene ninguna interrelación con éstas, y plantean, además, que no hay vínculos ni una línea de continuidad entre unas y otras manifestaciones históricas (como son las Cruzadas en la Edad media, el Imperio otomano, los procesos coloniales y la islamofobia que aparecerá en los noventa).[7]

Algunas autoras (Ramírez y Mijares, 2008; Werbner, 2005) sostienen que las consecuencias teóricas y prácticas de uno u otro posicionamiento redundarían en la posibilidad o no de regular la islamofobia, esto es, de crear instrumentos legales de sanción jurídica. Según esta argumentación, considerar la islamofobia como un fenómeno "antiguo", impediría la posibilidad de sanción, ya que suponerla como un conjunto de estereotipos negativos con raíces históricas sobre una comunidad concreta conduciría a legitimar los discursos de exclusión, al neutralizar y aligerar la responsabilidad del papel activo que las instituciones políticas, jurídicas y legislativas, intelectuales, académicas y mediáticas desempeñan en la construcción de los mismos. Lo cierto es que este planteamiento, con sus dos posicionamientos, impide concebir un enfoque complejo para abordar el tema, puesto que ambas posibilidades —la novedad y la antigüedad— se fundirían y enredarían inextricablemente.

Con la "novedad" del fenómeno hago referencia a las formulaciones discursivas que emergieron a partir de la post-Segunda guerra mundial, en un contexto internacional renovado. En este momento se transformaron los intereses geopolíticos y económicos, y se dio inicio a una creciente interacción e interrelación global a todos los niveles, una intensificación de los procesos migratorios a nivel mundial y toda una serie de transformaciones científicas, tecnológicas, culturales, políticas y económicas que serán decisivas para la aparición de los nuevos "moldes" racistas y xenófobos de *otrificación* del Islam, y de los musulmanes en concreto. Sin embargo, con respecto de la "antigüedad" del fenómeno, no me referiré a una serie de viejos "prejuicios" históricos, sino a algo mucho más profundo y duradero como es la colonialidad.

[7] Commission on British Muslims and Islamophobia, 1997 (en Ramírez y Mijares, 2008).

Este enfoque complejo es el mismo que emplearán por primera vez, en un artículo sobre islamofobia publicado en 2006, Ramón Grosfoguel y Eric Mielants,[8] en el cual comienzan afirmando que cualquier debate sobre la islamofobia debe partir necesariamente de la discusión sobre el cartografiado del poder en el sistema-mundo durante los últimos 500 años, y replantean la islamofobia como una forma de colonialidad y de racismo cultural y epistemológico; lo cual implica la descolonización del concepto *islamofobia* y permite un análisis renovado de la cuestión, en donde, a partir de aquí, aparece como una de las manifestaciones multiformes de un aparato de poder complejo, el cual se manifiesta en formas variadas y variables de violencia —producto y productoras simultáneamente— del sistema-mundo.

Mientras las estructuras racistas y coloniales que sustentan el fenómeno de la islamofobia tienen más de cinco siglos de antigüedad (es decir, son "viejas"), las formas discursivas, sociopolíticas, jurídicas e institucionales han variado a lo largo de la historia. Planteado así el debate, podemos superar las explicaciones que se posicionan en la relación binaria de si es o no un fenómeno nuevo, para trasladarnos después hacia una concepción compleja donde caben ambas posibilidades. Por una parte, la novedad de la forma (y en función de ello la posibilidad de creación de estructuras jurídicas concretas de sanción) y, a la vez, la antigüedad de la estructura, llegando así a un análisis profundo que posibilita pensar estrategias de erradicación del fenómeno desde su misma raíz colonial. No obstante, si abordamos la cuestión desde la perspectiva de su novedad sin ser conscientes de las estructuras coloniales profundas que lo sustentan, como ya ha señalado Grosfoguel (*ibid.*), al no resolverse esta cuestión de raíz asistiremos a la producción sistemática de sujetos subalternos racializados.

[8] Este artículo de Grosfoguel y Mielants, publicado en la *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* [v. 1, otoño (2006), pp. 1-12], constituye el texto introductorio al volumen dedicado a la la islamofobia luego del congreso celebrado en 2006 en la Universidad de California. Cabe añadir que Grosfoguel publicó un segundo artículo sobre el tema en la misma revista, y en éste trata la islamofobia como forma de racismo epistemológico desde el mismo enfoque.

Este análisis resuelve asimismo los callejones sin salida a los que han conducido los planteamientos clásicos donde, al no tenerse en cuenta los mecanismos del funcionamiento complejo, heterogéneo y multivariado del *poder*, las relaciones entre la producción de antisemitismo y orientalismo primero, luego islamofobia (como denominan algunos autores) son analizadas como "similitudes misteriosas y secretas" (cfr. Bravo López, 2009: 40-41; Said, 2002: 53). Sin embargo, en nuestro análisis el misterio y el secreto se anulan cuando se desvelan las lógicas de los mecanismos de producción de poder y dominación de los otros como lógicas complejas y *heterárquicas*.

Para retomar el contexto, podemos afirmar que la islamofobia surge a partir del fin de la Segunda guerra mundial como el discurso racista y colonial de la *musulmaneidad*, íntimamente relacionado con el surgimiento de los discursos desarrollistas y feministas, el cual dará lugar a la transformación de los moldes discursivos orientalistas analizados por Edward Said. Este tipo de islamofobia reunirá los tres discursos coloniales —orientalista (Said), feminista (Mohanty) y desarrollista (Escobar)— para crear unos regímenes de discurso y representación que limitarán la producción de todo tipo de conocimiento relacionado con el Islam, para generar —en la relación heterárquica descrita antes— el poder en el sistema-mundo.

El 11 de septiembre de 2001 se convirtió en la fecha simbólica a partir de la cual el mundo entró en la "era del terrorismo islámico", y a los discursos mencionados se le añadió una dialéctica colonial renovada que girará en torno a la representación del musulmán ahora también como fundamentalista e integrista, como una amenaza terrorista, como la máxima amenaza global. Esta sinergia se ha exacerbado tras la supuesta captura y el asesinato ilegales de Osama bin Laden en Pakistán, en 2011, por parte de unidades militares especiales estadounidenses, que marcó el fin de Al Qaeda y el inicio de DAESH, cuando se introduce en Siria en 2013, durante el tercer año de la revolución, y con todos los acontecimientos que el mundo va a presenciar en adelante.

Aquí sostengo dos hipótesis básicas con respecto de la islamofobia: la primera es que la estructura de la islamofobia que se construye alrededor de diferentes tipos de discursos coloniales (desarrollista, orientalista, feminista, modernidad, terrorismo, democracia), se

va a llevar a cabo con base en la construcción y producción transversal del *objeto* colonial que denomino *la mujer musulmana con hiyab*. De este modo, afirmo que la islamofobia es triplemente generizada:

1. En el sentido ya señalado por autoras como Hamdan (2007), Ramírez y Mijares (2008) o Zine (2006), quienes hablan de mayor incidencia de islamofobia hacia las mujeres musulmanas que hacia los hombres;
2. desde el punto de vista de quién o qué la genera (siendo éste el sistema-mundo moderno/colonial, intrínsecamente patriarcal y sexista, como ya vimos),
3. y en tercer lugar, al modo en el que se genera, a los mecanismos sistémicos de producción de este complejo aparato de poder mediante un constructo sexuado y feminizado (*la mujer musulmana con hiyab* como mujer prototípica del Tercer mundo, analizada por Mohanty).

A través de esta categoría colonial homogeneizante, que será *transversal* a todos los discursos sobre "lo árabe" y "lo musulmán", se silencian, se invisibilizan, se reducen, reestructuran, dominan, controlan y se manipulan todas las realidades arabo-musulmanas, pero también las que no lo son,[9] con las subsiguientes consecuencias teóricas, epistemológicas, políticas y prácticas de dominación, control y subalternización. Se trata, pues, de la otrificación y subalternización (o silenciamiento e invisibilización) del Islam y los musulmanes mediante la invención de un algo denominado "mujer musulmana", establecido como el modelo de lo que sería la *Otra* por antonomasia, incluso entre las otras mujeres tercermundistas; de modo que en el espacio de la otredad, del *No ser*, se reproduce también la multiplicación de los esquemas de jerarquización intrínsecos al sistema-mundo. Nótese aquí que en mi definición me alejo de la consideración de un tipo específico de islamofobia, como la "islamofobia de género" mencionada por Zine (2006). Por el contrario, yo afirmo que toda la islamofobia es en sí misma un fenómeno, un dispositivo, un aparato de poder enteramente atravesado por el género. Se encuentra, tal y como la denomino, "generizada".

La segunda hipótesis es que la islamofobia en un nivel macropolítico y sistémico global, pasa necesaria y multidireccionalmente por su construcción en el nivel micro-político y discursivo, en la construcción de las subjetividades e intersubjetividades de los individuos. De este modo, enfatizar en las lógicas, las técnicas y la construcción de subjetividades coloniales me va a permitir explorar el modo en que la islamofobia ha sido parte de las lógicas de colonialidad en *el imperio de la anulación del Otro*.

Como vimos en el primer capítulo, las reacciones a la colonialidad —y por lo tanto las subjetividades producidas por ella— forman parte del proceso y los mecanismos de producción del poder y no mantienen una relación de exterioridad con el mismo. Por lo tanto, estudiar cómo se produce la construcción de la islamofobia hace ineludible el estudio de las diferentes formas de reacción a la misma, entre las que se encuentran principalmente los discursos de los feminismos islámicos como integrantes de este proceso. Destacados autores, como los que hemos visto, ya se habían ocupado del estudio de la creación de subjetividad y la conciencia bajo el colonialismo político, económico y administrativo, tales como Frantz Fanon (1952), Albert Memmi (1967), Homi Bhabha (1990) o Nelson Maldonado-Torres (2007).

De la mujer musulmana con hiyab *al oxímoron*

En la actualidad nos hallamos afectados globalmente por unas formas discursivas coloniales, por unos regímenes de representa-

[9] Pensemos, por ejemplo, en las regulaciones y las limitaciones de los derechos y las libertades que se producen en este momento dentro de las fronteras "occidentales" en nombre de la lucha contra el llamado "terrorismo islámico o yihadista", a través de la manipulación del miedo de unas poblaciones vulnerables aterrorizadas con el espantajo islamista.

No está de más recordar que consumir miedo las 24 horas afecta a nuestra salud física y mental, a la democracia y al libre pensamiento. Varios estudios en neurociencia demuestran que cuando tenemos miedo suceden al menos tres cosas: somos más propicios a aceptar el autoritarismo, la conformidad y el prejuicio; por lo tanto, el miedo es un dispositivo de poder y dominación muy efectivo y de resultados sorprendentes.

ción surgidos en el contexto de las profundas transformaciones políticas, económicas, sociales y culturales ocurridas tras la Segunda guerra mundial. La primera de ellas fue la entrada en la era del desarrollo (cfr. Escobar, 1998; Esteva, 1996), conducida por la nueva hegemonía estadounidense; posteriormente, tras la caída del Muro de Berlín, inició la entrada en la era de la globalización. Como ya mencionamos, la entrada en la era del terrorismo islámico o yihadista inició el 11-S, especialmente en París y Bruselas, donde, a diferencia de la intrascendencia global y la invisibilidad que se les da a dichos atentados cuando son cometidos en países no occidentales, la respuesta mediática, política, securitaria y militar es descomunal.

El mito del fin del colonialismo y del racismo surgió tras la Segunda guerra mundial. Ciertamente las formas político-administrativas y discursivas caducan; ya no es posible reproducir los marcos binarios metrópoli/colonia, ni civilizado/bárbaro. Los procesos independentistas marcan, asimismo, nuevas pautas de intervención a las metrópolis, las cuales se verán obligadas a poner en funcionamiento renovados moldes institucionales [con organismos internacionales como el Fondo Monetario Internacional (FMI), el Banco Mundial (BM), la Organización Mundial de la Salud (OMS) o la Organización Mundial del Comercio (OMC) y las agencias de cooperación estatales, es decir, el sistema de la cooperación al desarrollo en su conjunto, más adelante las multinacionales, etc.] y semánticos que aseguren las relaciones jerárquicas de dependencia. En este contexto aparecieron progresivamente los lenguajes del desarrollo, de las mujeres en el desarrollo y el género en el desarrollo, de la democracia, etc., todos ellos como formas invisibles transformadas del racismo biológico de la era colonial directa (invisibles en tanto la palabra *raza* nunca será mencionada a pesar de tratarse directamente de racismo). Estamos ante lo que algunos autores como Étienne Balibar (1991) o Ramón Grosfoguel (2003, 2007c) llamarán, como ya vimos, *racismo cultural*, puesto que se usarán elementos culturales como marca de inferioridad y superioridad reproduciendo la misma jerarquía colonial/racial de la expansión colonial europea. Será una forma de racismo que, sin embargo, no estará desvinculada de su forma biológica anterior; naturalizará y esencializará las culturas de los colonizados (Grosfoguel, 2007: 123-124), ahora tercermundistas, subdesarrollados o antidemocráticos.

En los últimos treinta años, toda una serie de elementos dará lugar a la redefinición de los conceptos *naturaleza*, *identidad* y *cultura*, y a la aparición de nuevas e inéditas formas culturales, político-administrativas e ideológicas (cfr. Haraway, 1995; Cobo, 2005). Con esto nos referimos al vacío provocado por la caída del Muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989; el subsiguiente desmoronamiento y desaparición de la Unión Soviética el 25 de diciembre de 1991 (lo cual acaba con la amenaza comunista); la crisis del Estado del bienestar gestado tras la Segunda guerra mundial; todo un conjunto de revoluciones tecnológicas y científicas que impulsan el ascenso del liberalismo capitalista y su desarrollo en una dimensión global: el neoliberalismo; la intensificación de los procesos migratorios a escala mundial que sitúa geográficamente a los *sujetos* coloniales extraeuropeos al interior de las fronteras imaginarias de Occidente, y la creciente necesidad de recursos naturales, humanos y materiales para sostener los procesos de la globalización.

Urge la redefinición de nuevos enemigos y nuevas semánticas que permitan a Occidente mantener su definición en contraposición a un Otro, según las mismas estructuras binarias antitéticas que permitan perpetuar la violencia directa y el realismo político y que encubran todo el aparato institucional de rapiña y saqueo. De esta forma, el recrudecimiento de la situación en Palestina y la intensificación de los conflictos en Cachemira, Chechenia, Timor Oriental; las intervenciones humanitarias en Somalia, en los Balcanes, en Sudán; la Primera y Segunda Guerra del Golfo, la Guerra de Afganistán, la invasión de Irak... todo ello y el formato de la cobertura mediática que se le dará (Said, 1981; Mazkouri, 2008; Navarro, 2008) nos da pistas acerca de quién será y qué imagen tendrá este nuevo/viejo Otro, que Samuel Huntington en 1996 concretará en su famoso *Choque de civilizaciones*. Pero sobre todo, los atentados del 11 de Septiembre de 2001, concebidos no sólo como causa, sino también como consecuencia, jugarán un papel decisivo en la repolarización del mundo en dos bloques antitéticos: Occidente e Islam.

Las revoluciones árabes que explotaron en 2010 —a diferencia de lo que muchos analistas habíamos observado en un primer momento como una posibilidad real de invertir los papeles y trastocar

las bases del sistema global— han sido finalmente reabsorbidas y redirigidas por dicho sistema para servir a las agendas e intereses de las élites dominantes globales (cfr. Adlbi Sibai, 2011abc, 2013 y 2015b). Hoy nos encontramos ante un panorama deplorable donde, en la mayoría de los países en los que se ha producido la revolución, vemos cómo ocurren las contrarrevoluciones y cómo los antiguos regímenes han vuelto o intentan hacerse con el poder, y para ello aplastan brutalmente las movilizaciones de la población civil, que en los casos de Yemen, Libia, Iraq y especialmente Siria, han tornado en sangrientos conflictos armados y guerras de desgaste sin ningún horizonte claro a la vista. Así, la introducción de DAESH en el panorama y sus presuntos atentados en todo el mundo han reforzado e impulsado desmesuradamente la *islamofobia*.

La aparición de lo que es nombrado como "terrorismo islámico o yihadista" será determinante en la construcción y estructuración de la dialéctica que reconfigura el orden mundial en la oposición binaria Nosotros/el Otro, Occidente/Islam. El musulmán ejemplificará todo lo que el occidental "no es": oscurantista, retrógrado, medieval, tradicional, atrasado, pobre, analfabeto e inferior —cultural, civilizacional, intelectual y materialmente—, y ahora además, un peligroso radical fundamentalista y terrorista; personificará una amenaza para "nuestra civilización y nuestros valores democráticos, una amenaza para nuestra seguridad y estabilidad". El fantasma del fundamentalismo islamista sobrevolará todos los ámbitos de la vida y funcionará como pilar para construir los tres grandes argumentos que —en su momento qaedista— justificarán las invasiones (Irak), las guerras (Afganistán) y el apoyo y financiación de las "élites gubernamentales moderadas" en los países arabo-islámicos que también "luchan contra la amenaza" (al estilo de Hosni Mubarak, Zine El Abidine Ben Ali o Muamar el Gadafi, que en cuanto dejaron de ser útiles para los intereses occidentales, fueron entonces demonizados y se apoyaron sus derrocamientos). En el actual momento daeshista, estas dialécticas justifican aún todo tipo de intervenciones políticas, económicas y militares: se interponen para frenar las movilizaciones de las poblaciones civiles en sus procesos revolucionarios; sostienen, justifican o refuerzan la continuidad en el poder de las élites dictatoriales y las regulaciones ilegales dentro de las

fronteras europeas con las poblaciones musulmanas, así como la violación del derecho internacional respecto de los solicitantes de asilo político procedentes especialmente de Siria, Irak, Afganistán y otros países en conflicto.

Los tres discursos o grandes argumentaciones que justifican todas estas intervenciones serán: la liberación de las mujeres oprimidas por el Islam; la instauración de la democracia que habrá que llevar a estos países y por último, pero no menos importante, la seguridad y estabilidad. Este último argumento, a la luz de los acontecimientos finales, se torna paradójicamente en los discursos de "la incapacidad de democratizarse" y "la necesidad de las dictaduras", ya que si los árabes (hoy musulmanes más que nunca) disponen de libertad, surgirá el terrorismo, el Estado islámico invadirá Europa, "violará a nuestras mujeres"[10] y "nos asesinará". Y éste es precisamente el discurso que emplean las propias dictaduras árabes para autoperpetuarse. Recordemos el famoso eslogan del régimen sirio, sus *shabiba*[11] y todo lo que este régimen genocida ha sostenido desde el primer día del estallido de la revolución pacífica, en la que a los civiles manifestantes se les tachaba de terroristas para justificar su represión: "el Asad o quemamos Siria". Un impecable aparato retórico invisibiliza ante las poblaciones metropolitanas —y las que no lo son— los intereses en la zona y las responsabilidades en cuanto al ascenso de grupos radicales y la perpetuación de situaciones insostenibles de crisis, guerras, pobreza extrema, hambrunas y todo tipo de injusticias.

Ahora bien, los tres argumentos: seguridad, democracia y liberación de las mujeres no se construyen aisladamente, se imbrican los unos con los otros; pero el sostén en el que se apoya todo este aparato es *la mujer musulmana con biyab*, que es la imagen que impo-

[10] Véase la cobertura del supuesto caso de violación colectiva de mujeres alemanas presuntamente perpetrada por refugiados sirios: http://www.pikaramagazine.com/2016/01/vienen-a-violar-a-nuestras-mujeres/ y también: http://masdeunavoz.blogspot.com/2016/01/abajo-la-humanidad.html (revisados el 1 de septiembre de 2016).

[11] Grupos paramilitares, matones a sueldo, que el régimen emplea para reprimir a la población.

nen los medios de comunicación y con la cual se comercializa toda esta industria del Nosotros/el Otro, Occidente/Islam, presentada como "la Otra por antonomasia", diferenciación exacerbada y extremada incluso entre las "otras" mujeres del Tercer mundo.

El epígrafe *mujer musulmana con hiyab* simboliza un sujeto pasivo de estudio, convertido en objeto de análisis e intervención de características bien definidas: monolítico, atemporal, analfabeto y sexualmente reprimido es el símbolo de la opresión femenina universal, víctima insalvable del sistema patriarcal; no habla, está incapacitado para la agencia social y es en definitiva "inferior". Además, siempre porta un velo o hiyab como símbolo de su "sujeción". El discurso sobre las mujeres musulmanas y su liberación ocupará un lugar privilegiado, donde la extrema mediatización de la imagen de mujeres musulmanas con hiyab, interpretadas como una amalgama simbólica de la opresión, conformará la prueba irrefutablemente racional que sostendrá los demás discursos. Es a través de *la mujer musulmana con hiyab* que se presentarán y representarán todas las realidades árabes y musulmanas. Los discursos orientalistas, desarrollistas y feministas crearán un objeto de estudio e intervención donde a las características que históricamente —desde Occidente— se le han asimilado (sensualidad, exotismo y refinamiento orientalista), se les sumará la inextricable condición víctima y oprimida por antonomasia del sistema patriarcal (del cual, la máxima expresión sería el Islam). *La mujer musulmana con hiyab* delimitará, por lo tanto, en el panorama mediático, social, cultural, intelectual, académico y político global, así como en el imaginario colectivo de las poblaciones, todas las características ya mencionadas.

El Islam, como religión, cultura, civilización y poblaciones, fue convertido en un bloque homogéneo, sinónimo del sistema patriarcal y del estatismo y los valores antidemocráticos, y el hiyab, fue convertido en símbolo universal indiscutible de la sujeción islámica de la mujer al hombre musulmán (que también aparece automáticamente como el verdugo barbado fundamentalista y opresor universal de las mujeres). Es a través de esta imagen que se reducirá y simplificará la realidad de más de 1,600 millones de personas de confesión musulmana en el mundo, pertenecientes a todo tipo de culturas, razas, etnias, lenguas y clases.

El constructo *mujer musulmana con hiyab* se convierte de este modo en un discurso colonial polivalente. Simplifica, por un lado, la pluralidad de condiciones y realidades de la gente musulmana, a la vez que reduce la complejidad del Islam mediante la invisibilización de la infinidad de lecturas, corrientes ideológicas y variables culturales y políticas del mismo, presentándolo como un bloque homogéneo y estático. Este discurso colonial será la base para la justificación de tres empresas coloniales directas que de este modo serán invisibilizadas: Primero, los intereses geoestratégicos y económicos de Occidente quedan ocultos; se va a Afganistán a "salvar" a las mujeres, no a buscar salidas a la industria armamentística, y a explotar los recursos energéticos, como el gas o el petróleo, entre otros. Segundo, es ocultada igualmente la responsabilidad directa de Occidente en la perpetuación de situaciones de crisis, guerras y hambrunas que perjudicarán el desarrollo de los derechos y libertades de todos los individuos de la sociedad (las mujeres y los niños en primer grado): la terrible situación en la que vivían y aún viven las mujeres afganas, por ejemplo, se debe en parte al ascenso de los examigos Talibán al poder, gracias al apoyo logístico y armamentístico estadounidense para que lucharan contra la URSS en su momento, y posteriormente, a la guerra que la administración estadounidense perpetró durante diez años contra Afganistán en nombre de una "liberación de las mujeres" que se ha realizado mediante su asesinato, violación y la conversión de su país en el primer narco-Estado a nivel internacional (cfr. Mahmood y Hirschkind, 2002). Y, tercero, el invento de *la mujer musulmana con hiyab* —comprendido como lo que Bartra (1992) llamaría *el salvaje en el espejo* (como una construcción que tiene efecto boomerang (Mohanty, 2008)— devolverá automáticamente la imagen contraria de una mujer occidental libre, liberal y liberada que silenciará, y ocultará también, los grandes retos que aún quedan por superar en las sociedades occidentales y el largo camino que resta para alcanzar una verdadera igualdad.

La mujer musulmana con hiyab construye y es construida por los discursos del oxímoron, se retroalimentan y refuerzan simultáneamente la producción de este objeto de estudio e intervención y el anuncio de la incompatibilidad estructural de feminismo e Islam.

El discurso occidentalocéntrico de la incompatibilidad entre el feminismo y el Islam legitima y alimenta también las lecturas patriarcales del Islam en nombre de un liberalismo —laicista en la mayoría de las ocasiones— que practica de hecho, el bloqueo, invisibilización y negación de las posibilidades de las interpretaciones de diferentes grupos de mujeres musulmanas que ven en el Islam, sin embargo, un modelo de liberación y emancipación. Se trata de un peligroso ejercicio que redunda en la legitimación y alimentación de las lecturas e interpretaciones más reaccionarias del Islam, puesto que se les otorga validez en el mismo momento en el que se llega a una conclusión idéntica a la de estos sectores en sus interpretaciones del Corán y la *Sunna*. Esto es, la incompatibilidad entre feminismo e islam: conclusión que parte, en un caso, de la interpretación de los textos islámicos como contrarios a los derechos y a la dignidad de las mujeres, y en otro, de la opresión de las mujeres justificada en lecturas tergiversadas y manipulaciones patriarcales de los textos islámicos. Además, dicho discurso parte, en sí mismo, de una actitud patriarcal y sexista cuando da por sentado que las lecturas de los hombres tienen mayor validez que la de las mujeres que exigen una relectura de los textos desde la perspectiva de género.

Pero sobre todo, el discurso del oxímoron se basa en la colonialidad espacio/temporal y en la colonialidad de la religión que ya traté en el apartado anterior: el "feminismo" es incompatible con "la religión", por lo tanto es laico; el laicismo está por encima de todas las religiones (en el punto cero) y sólo desde el laicismo puede producirse un discurso "verdaderamente" feminista (sólo siendo laico, es decir, objetivo, se puede hablar).

El feminismo en su trayectoria occidental tuvo una relación de extrema beligerancia con el cristianismo católico; de hecho, puede incluso afirmarse que nació en contraposición al mismo. Las mujeres europeas y estadounidenses tuvieron que comenzar luchando contra el cuestionamiento de su plena humanidad en el contexto de la Europa de la Ilustración que comenzaba a reconocer unos derechos humanos, donde a la vez se definía al "ser humano" como hombre, blanco, occidental, cristiano, militar y burgués exclusivamente, en una flagrante contradicción esquizofrénica de exclusión de las mujeres. El feminismo occidental entonces nació en un contexto concreto y fue configurándose, asimismo, en respuesta a necesidades concretas —como el derecho al voto, al divorcio, al aborto, a la independencia económica, etc.— e íntimamente relacionado con las constricciones impuestas por la Iglesia católica y con los procesos de secularización e industrialización europeos, radicalmente diferente de otras trayectorias históricas y socio-políticas en general, pero en particular de la trayectoria del Islam, que es la que aquí nos ocupa. Cuando las recetas feministas occidentales se trasladaron al lugar de un universalismo abstracto, se estaba imponiendo además la universalidad de una trayectoria que violentaba a las demás. El laicismo en este sentido, como ya vimos, se trata también de una respuesta localizada cultural e históricamente, que busca la separación del poder político del de la Iglesia católica en el conocido contexto del siglo XVIII europeo. Y es que al enunciar la oración "el feminismo es incompatible con la religión", *religión* es un concepto que se ha formado desde el marco de la experiencia católica, europea, que en un movimiento eurocéntrico se emplea como cerco para la comprensión universal de toda relación con "el trascendente", por muy diferente o antagónica que sea con respecto a la vivencia y comprensión católicas. De este modo, la religión católica se convierte en "La Religión" en mayúsculas, en un ámbito de enunciación posible, en un instrumento eurocéntrico de observación de las diferentes realidades que generará, por lo tanto, eurocentrismo y también su contracara: epistemicidio.

En contraposición con la experiencia europea cristiana, el Islam nació como una auténtica revolución en el contexto de la Arabia preislámica misógina y patriarcal. En ese contexto, los hombres poseían a las mujeres como a cualquier otro objeto, se casaban con decenas de ellas, enterraban vivas a las niñas recién nacidas, las mujeres no eran consideradas sujeto de derecho y no podían poseer bienes ni decidir sobre sus propias vidas. Cuando llegó el Islam, prohibió el asesinato de las recién nacidas, limitó la poligamia e impuso condiciones prácticamente imposibles; consideró a la mujer como sujeto de derecho, reconoció su derecho a la participación en la vida política, social y económica de modo autónomo e independiente, así como su derecho al divorcio y al aborto, e incluso ligó el paraíso con el trato ético y moral de las mujeres. Nos estamos refi-

riendo al s. VII d. C., cuando Europa se encontraba sumida en la Edad media, y por lo tanto, lo que en la tradición europea y cristiana supuso una evolución, es observado por muchas mujeres musulmanas como una involución.

Las trampas en las que han caído los feminismos islámicos en su lucha contra la islamofobia radican más allá del desconocimiento de los mecanismos y las lógicas reales que subyacen a la producción de dicha islamofobia, en la reacción y respuesta mediante un contradiscurso que en vez de romper con las dialécticas coloniales, las ha asimilado, terminando por reforzarlas inconscientemente. La contradialéctica del feminismo islámico refuerza la colonialidad de la religión y la colonialidad espacio-temporal, y no acaba por desvelar, sino más bien contribuye a la ocultación de todo el aparato sustraccional genocida y epistemicida que subyace a la oximoronización islamofóbica.

El discurso del oxímoron ha tenido un amplio eco dentro de la Academia, y también entre las activistas, tanto en algunos sectores de los países con mayoría de población árabe y musulmana como en Occidente. Susan Moller Okin escribió en 1999 su famoso artículo "Is multiculturalism bad for women?" —traducido al español en 2006 como "¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?"—, en donde problematiza la relación entre derechos de las mujeres y multiculturalismo, pero su planteamiento, como se desprende del texto, acaba por situar la conclusión de la incompatibilidad entre ambos elementos a partir del caso —que ella considera paradigmático— de la relación imposible entre el Islam y el feminismo. Conclusiones éstas de las que han hecho eco numerosas autoras (Amorós, 2005 y 2009; Amorós y Posada, 2007; Guerra, 2000).

Okin considera que ninguno de los defensores de los derechos de grupo se enfrenta directamente con las relaciones entre género y cultura y con las tensiones que existen entre feminismo y multiculturalismo, a pesar de que está claro, según ella, que las prácticas culturales condicionan y perjudican especialmente la vida de las mujeres. Al igual que los teóricos liberales, los defensores de los derechos de grupo descuidan el carácter "sexuado" de los mismos. Afinada la sensibilidad por las diferencias entre los grupos, ellos no prestan atención a las diferencias de poder dentro del grupo, no distinguen los diferentes roles sociales atribuidos con respecto al sexo ni tampoco se preocupan por el ambiente privado, doméstico y familiar en el cual se lleva a cabo la mayor parte de la vida de las mujeres (Facchi, 2001: 134, en La Barbera, 2007). No es suficiente basarse en el criterio de la falta de discriminación sexual para seleccionar los grupos en los que pueden reconocerse los derechos, ya que la subordinación de las mujeres, muy a menudo, es un hecho privado e informal: si este criterio se aplicara al ambiente doméstico, ninguna cultura actualmente existente podría considerarse conforme con esto. Para Okin, desde este punto de vista, el reconocimiento de los derechos de las minorías, más que resolver el problema, lo complicaría (La Barbera, 2007).

Con respecto a la cultura, la representa como una realidad absolutamente uniforme y cohesionada, manifestando de este modo, la misma tendencia homogeneizadora que ella achaca a los liberales y a los defensores del multiculturalismo simultáneamente (*ibid.*). De hecho, la convicción de que las mujeres inmigrantes son víctimas de la cultura patriarcal y que, cuando llegan a los países occidentales se encuentran en una sociedad mejor con respecto de la de origen, se basa en la presunción de inferioridad de unas culturas calificadas como patriarcales y discriminatorias (Volpp, 2001: 58).

Okin diferencia entre la cultura de los inmigrantes no europeos, que considera intrínsecamente machista, y el feminismo, como si fuera algo exclusivamente europeo y norteamericano. Además, pone la diferencia sexual por encima de cualquier otro factor de opresión y afirma la existencia de una subordinación de género universal que atraviesa el espacio y el tiempo, terminando por ignorar cualquier otro contexto, como la pobreza o el racismo, los cuales pueden modelar la experiencia de una mujer y su comportamiento (La Barbera, 2007).

Su perspectiva anula la agencia social de las mujeres de otras culturas, y para ello se niega a observar que a pesar de que todas las comunidades están caracterizadas por diferentes estructuras patriarcales, también lo están por sus formas diversas de resistencia a las mismas. La problematización de la autora en cuanto a la relación entre feminismo y multiculturalismo se basa en realidad en la concepción de un solo feminismo: el occidental (Facchi 2001: 135, ci-

tado en La Barbera 2007), sin tener en cuenta otros tipos, como el poscolonial, el negro o el chicano. De hecho, tal y como afirma La Barbera, existe más de una respuesta correcta al problema jurídico de la desigualdad de género, ya que el mismo toma formas muy diversas en contextos sociales diferentes (*ibid.*), pero también, su ecuación, pese a que habla de multiculturalismo, se apoya en la concepción de una cultura patriarcal por antonomasia, el Islam, que la autora representa como un bloque homogéneo, monolítico y retrógrado.

Al inicio de su argumentación, Okin atrae a primera línea las pruebas irrefutables del carácter patriarcal del "islam" que ella comprende: el velo y la poligamia. Todo el artículo se desarrolla mediante argumentos islamófobos que se supone, sustentan su tesis. Es el ejemplo de este pasaje que recojo a continuación:

> Es difícil imaginarse algo peor que una mujer deba casarse con el violador, pero cosas peores pueden pasar en algunas culturas, especialmente en Pakistán y en otras partes del Medio Oriente árabe; cuando las mujeres presentan cargos de violación, frecuentemente son acusadas por la ley musulmana de *zina*, o sexo fuera del matrimonio. La ley permite la flagelación y la prisión para estas mujeres, así mismo la cultura perdona el asesinato o presiona el suicidio de las mujeres para restaurar el honor de la familia. Estas costumbres culturales que tienen como propósito controlar a las mujeres, especialmente en su sexualidad y reproducción, sirven a los deseos e intereses de los hombres. Lo que es más, algunas veces, "cultura y tradición" están tan fuertemente unidos por el control sobre la mujer, que son virtualmente iguales (Okin, 2006: 9).

O este otro pasaje, donde se afirma explícitamente la superioridad y desarrollo de una supuesta "cultura occidental" en contraposición con el oscurantismo retrógrado y patriarcal de otras culturas, que hacen comprender a sus hijas su inferioridad con respecto a los varones:

> A pesar de que virtualmente todas las culturas del mundo han tenido un pasado patriarcal, algunas —no exclusivamente las occidentales— se han apartado de este pasado más que las otras. Por supuesto las culturas occidentales practican muchas maneras de discriminación sexual. Le dan más importancia a la belleza, esbeltez y juventud de las mujeres y a los logros intelectuales, habilidades y fuerza de los hombres. Se espera que las mujeres realicen el trabajo doméstico sin pago alguno, ya sea que además tengan un empleo asalariado o que no lo tengan; en parte como consecuencia de esto y en parte debido a la discriminación, las mujeres son más pobres que los hombres. Las muchachas y las mujeres son víctimas de la violencia de hombres (ilegalmente) incluyendo violencia sexual. Pero las mujeres en las culturas liberales, al mismo tiempo tienen las mismas garantías legales y las mismas oportunidades que los hombres. Adicionalmente en la mayoría de las familias, con la excepción de algunos fundamentalistas religiosos, no le comunican a las hijas que deben tener menor valor que los hombres, ni que sus vidas deben estar confinadas al servicio de los hombres, y ni que su sexualidad sólo sea valiosa en el matrimonio y para fines reproductivos. Esta situación es muy diferente de otras culturas, incluso aquellas de inmigrantes que llegan a Europa y a Norteamérica (*ibid.*: 10).

El artículo de Okin desgraciadamente ha creado escuela. Son muchas las voces feministas a lo largo y ancho del mundo que han reproducido su discurso. Es el caso de la feminista española Celia Amorós, que ha escrito numerosos artículos y publicaciones sobre la cuestión del feminismo y el multiculturalismo en esta misma línea (cfr. 1994, 2005 y 2007). Amorós, incluso, ha dedicado todo un monográfico a la cuestión del feminismo y el Islam, *Vetas de ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam* (2009).

La actitud que ha permitido a Amorós escribir este libro es profundamente islamófoba, en tanto que, a pesar de no ser especialista en el tema (como ella misma reconoce en la introducción a su libro), comprende que su condición de teórica feminista la obliga a escribir contra el símbolo universal de la subyugación femenina: el hiyab. Sin embargo, Amorós encubre esta islamofobia mediante un perverso juego retórico donde se ensalza, desde una actitud orientalista y patriarcal, la tradición arabo-musulmana, para, en el mismo acto, silenciarla y subalternizarla.

A lo largo de su obra construye un Islam inmutable en el tiempo y en el espacio. El tema central lo ocupa el hiyab; la autora lo abor-

da desde el ángulo de la semiótica, analizando su operatividad como símbolo. La comprensión de cuanto ocurre, según Amorós, remite a la ocultación del cuerpo femenino codificada en los hadices[12] y a su aplicación por medios coactivos en los distintos espacios islámicos, e incluso en países occidentales. De este modo quiere construir un proyecto donde múltiples modernidades entrarían en diálogo, donde —sin embargo— en su propio análisis, esas modernidades deben pasar por la lógica de la modernidad occidental. Es ésta su proyección de una modernidad islámica, donde la condición primera y última es la eliminación del hiyab. Para concluir, en su análisis Amorós considera que la construcción de una modernidad islámica sólo puede pasar por vaciar de su propio sentido al Islam y que, por lo tanto, paradójicamente feminismo e Islam serían compatibles, siempre y cuando el Islam se transforme a sí mismo, de acuerdo con los moldes de la Modernidad y según los dictados del feminismo occidentalocéntrico.

La colonización occidental del patriarcado arabo-musulmán

La otra gran estructura de poder contra la cual afirman luchar y resistirse las mujeres musulmanas es la del patriarcado arabo-musulmán. Sin embargo, ¿existe —contra todas las afirmaciones de la universalidad del patriarcado— un patriarcado específicamente arabo-musulmán con sus propios mecanismos y lógicas de funcionamiento, dominación y producción de subalternidad? Y si lo hubiera, ¿es posible pensar en dicho patriarcado fuera de toda relación e influencia del patriarcado occidental? O dicho de otra forma: ¿es posible comprender el desarrollo y funcionamiento del patriarcado árabe sin comprender la acción y coacción históricas de la colonialidad sobre el Islam y, sobre todo, su forma contemporánea, la islamofobia?

Según la académica y socióloga marroquí, recientemente fallecida, Fatima Mernissi, sí existe un patriarcado específicamente arabo-musulmán claramente diferenciable del patriarcado occidental.

[12] Dichos o hechos de Mahoma transmitidos de manera tradicional.

En el año 2000, Mernissi, cuya obra analizaré con mayor detenimiento en el capítulo siguiente, publicó uno de sus escritos más interesantes desde mi punto de vista, traducido al español en 2006 bajo el título *El harén en Occidente.*

En este libro, con un estilo muy personal y atractivo, Mernissi confronta la representación occidental de los harenes árabes en los cuadros orientalistas y en el imaginario colectivo con la que existe de los mismos en la cultura islámica. De este modo, quiere mostrar las diferencias entre las imágenes de lo femenino en el mundo arabo-islámico y en Occidente, y de ahí comprender cuáles son las bases estructurales del funcionamiento diferencial del patriarcado en uno y otro caso. Asimismo, y de manera muy importante, nos abre las puertas para la reflexión acerca de cómo Occidente ha colonizado al mundo arabo-islámico a través de los mismos instrumentos de control, poder y dominación que emplea con las mujeres. Éstos son, según Mernissi, los del control patriarcal del tiempo a través de las imágenes. A esto es a lo que alude cuando se plantea en una frase fugaz cómo es posible que toda la civilización islámica sea confundida con la imagen de una mujer pasiva, y esto se debe —de acuerdo con el análisis que realiza a través de la representación occidental de los harenes árabes— a que la representación de *lo femenino* en Occidente sitúa a esa mujer pasiva como posibilidad de existencia, por lo que se desvirtúa radicalmente todo el sentido de imágenes femeninas como la que tiene Sherezade en el imaginario musulmán.

La descripción de Mernissi del uso y prostitución occidental de *Las mil y una noches* y del personaje de Sherezade es una descripción perfecta de la colonialidad y del dominio occidental sobre el mundo arabo-musulmán. La perversión occidental de Sherezade simboliza y describe un complejo aparato de poder en el que, de cualquier manera, se nos aparece un Occidente perdido en su monólogo sordo, limitado e incapacitado para leer el mensaje original de Sherezade que tan bien descifra Mernissi. Nos habla de la mutilación occidental que lo incapacita para leer, comprender, observar, aprender o tener cualquier verdadero atisbo de intercambio cultural civilizacional con el Otro. Y ese *Otro*, tanto pueden ser las propias mujeres occidentales (el *Otro hacia el interior de las fronteras*), como

puede ser un Otro cuya alteridad se multiplica; en este caso, el de la civilización islámica. Y ello se produce por una cuestión elemental: la falta de reconocimiento, el menosprecio y la inferiorización, la producción de ese Otro como inexistente a través de la manipulación de imágenes y de la temporalidad.

La perversión occidental de Sherezade nos habla, desde luego, de un Occidente enfermo; pero lo interesante aquí no es tanto la patología, sino el hecho de que ésta ha dominado y pervertido "la perversión oriental" con el fin de hacerla útil en la producción de su supremacía y poderío. Digamos pues, que la descripción que hace Mernissi del patriarcado occidental es la descripción de los mecanismos de funcionamiento de la dominación occidental en términos generales y de su producción de poder, hegemonía, otrificación y subalternidad.

Tras comenzar su libro con la descripción de su sorpresa ante las reacciones de los periodistas occidentales al escuchar que ella misma nació dentro de un harén, Fatima Mernissi confronta el imaginario occidental del harén con la realidad que ella misma vivió dentro de éste:

> "Yo nací en un harén". Así comienza mi libro, y parece ser que en esa frase radicaba el misterioso problema. En efecto, cualquiera que esté fuera, todo el que me entrevistaba, sin excepción, empezaba la sesión preguntándome, como si de una fórmula mágica se tratara: "bueno, ¿así que es verdad que nació usted en un harén?". Me miraban con tal intensidad que quedaba claro que no querían que eludiera la cuestión. Como si hubiera un secreto vergonzante detrás de aquello. Para mí, la palabra harén no sólo es sinónimo de la institución de la familia, sino que además nunca se me ocurriría asociarla ni con diversión ni con algo jovial. Al fin y al cabo, el verdadero origen de la palabra árabe *haramí* se refiere literalmente al pecado, a la frontera peligrosa donde chocan la ley sagrada y el placer. *Haram* es lo que la ley religiosa prohíbe. Lo contrario es *halal*, es decir, lo permisible. Evidentemente, al viajar a Occidente, la palabra árabe *haram* debió perder aquella connotación de peligro, pues me parecía que la asociaban con la euforia, con la ausencia de constricciones. En su versión del harén se vive el sexo sin carga alguna de ansiedad.
>
> Y así fue como decidí trastocar los papeles y empezar yo a entrevistar a los periodistas. "¿Por qué sonríe usted?", preguntaba con dulzura cada vez que uno me daba muestras de cierta animación. "¿Qué le parece tan divertido de un harén?" El intercambio convirtió a mis entrevistadores en fuentes de información y enseguida comprobé que no estábamos hablando de lo mismo: los occidentales tenían su propio "harén" y yo el mío, y no se parecían en nada.
>
> Su harén era un festín orgiástico en el que los hombres conseguían un verdadero milagro: el de obtener placer sexual sin problema, sin resistencia, con unas mujeres a las que habían reducido a la esclavitud. En los harenes musulmanes los hombres saben que las cautivas lucharán con uñas y dientes para defenderse y evitar que lleven a cabo sus planes eróticos. Lo cierto es que los occidentales se referían sobre todo a harenes imaginarios, como los representados en cuadros y películas; mientras que yo más bien pensaba en los alcázares, en los harenes enclaustrados entre muros auténticos de cemento y piedra. Mi harén tenía que ver con una realidad histórica, muchas veces con los palacios de muros altos construidos por hombres poderosos como califas, sultanes o ricos comerciantes, mientras que el suyo se refería sobre todo a las imágenes visuales creadas por artistas [...].
>
> En todo caso, fuera cual fuese la imagen que cada uno tuviera en mente, coincidían en describir el harén como un lugar fantástico, voluptuoso, con abundancia de sexo duro y con mujeres desnudas, vulnerables y contentas de estar allí encerradas. Verdaderamente, sí que es un milagro. Los artistas musulmanes parecen ser más fieles a la realidad del harén como fuente de dicha erótica. Incluso en las fantasías que se describen en las miniaturas o en fábulas y leyendas sabían que las mujeres eran muy conscientes de la injusticia de la institución del harén y que, por lo tanto, se resistían a satisfacer los deseos de sus captores (*ibid.*: 24-26).

Luego de esta demoledora introducción, la autora estudia las diferencias entre las representaciones pictóricas, literarias y filosóficas de *lo femenino* hechas por occidentales y por musulmanes. Escudriña los harenes de pintores occidentales famosos como Ingres y Matisse, la Sherezade traducida por Antoine Galland y asesinada por Edgar Allan Poe, hasta llegar a las observaciones sobre *lo bello* y

lo sublime de Kant (¿uno de los textos más representativos del pensamiento occidental?). Extrae de todo ello las conclusiones pertinentes y las confronta con las imágenes musulmanas de *lo femenino*. Recorre primero los significados del personaje de "la Sherezade musulmana", y posteriormente los del califa Harún al-Rashid y los del ritual de los *majlis*[13]. Más adelante pasa a las imágenes de mujeres retratadas por los artistas musulmanes en las miniaturas, donde se interesa especialmente por la princesa Shirin, la heroína secular que más veces aparece representada en sus aventuras en pos del amor, y por la princesa Nur Jehan, esposa del gran mogol Jahangir.

Para iniciar con Sherezade, la autora señala que *Las mil y una noches* es una mezcla de cuentos árabes, indios y persas que abarcan el territorio y la cultura comprendidos desde Malí y Marruecos hasta India, Mongolia y China. Por lo tanto, adentrarse en estos cuentos,

> es empezar a recorrer un universo musulmán que hace caso omiso de las fronteras que separan culturas distantes y muy diferentes entre sí. Por ejemplo, en los cuentos los persas hablan árabe y aparecen como gobernantes que no comparten la herencia cultural de su nación [...]. Sin embargo, estas maneras cosmopolitas, esta capacidad de trascender las fronteras culturales, intensifican la diferencia existente entre los sexos y la convierten en un abismo imposible de cruzar. Los cuentos de Sherezade ponen de manifiesto la guerra sangrienta que libran hombres y mujeres (*ibid.*: 55-56).

Dicha "guerra sangrienta" debe ser leída en un contexto político, como destaca Mernissi, puesto que en el imaginario musulmán Sherezade está dotada de grandes capacidades intelectuales y estratégicas:

> *Las mil y una noches* comienza con un episodio trágico de adulterio y crimen vengativo, pero acaba siendo una compilación de cuentos gracias a la capacidad intelectual de Sherezade, que sabe leer los pensamientos de su esposo [...].

[13] Término árabe que significa "lugar de asiento", utilizado en el contexto de un "consejo".

> En el mundo árabe, la traición sexual de la esposa del rey Sahriyar simboliza la traición política que infligiría un esclavo a su señor. La frase "Mas'ud cubría a la señora" (*wa mas'ud fawqa-l-sit*) parece condensar la tragedia del harén: es el anhelo fatal de trastocar la jerarquía diseñada por el esposo que la mantiene encerrada lo que la lleva a buscar la compañía del esclavo y copular con él. La traición al esposo es inherente a la estructura misma del harén. La conducta fatal de las mujeres venía impulsada por la jerarquía que los hombres imponían y los muros que alzaban para dominarlas. En la escena de adulterio de *Las mil y una noches*, las fronteras del harén son porosas, frágiles. Se pueden difuminar con facilidad y hasta borrarse: un hombre puede vestirse de mujer sin más y pasar desapercibido.
>
> Pero volvamos a Sherezade. Nuestra heroína entró en el palacio de Sahriyar años después de aquel incidente. Por aquel entonces no sólo Sahriyar había matado a la esposa adúltera y a su Mas'ud, sino que se había dedicado a decapitar sistemáticamente a cientos de vírgenes inocentes a la mañana siguiente de haberse casado con ellas. "Continuó con esta costumbre hasta que todas las muchachas del reino hubieron muerto. Las madres estaban de luto y creció un clamor entre padres y madres". Encontramos aquí otro ejemplo de cómo en *Las mil y una noches* se mezclan el sexo y la política: lo que comenzó siendo una guerra de sexos se convirtió en un alzamiento popular, pues también los padres desconsolados se rebelaron contra el rey. Sólo quedó un padre con el privilegio de mantener vivas a sus dos hijas vírgenes: el visir del rey, responsable de verificar las sentencias de muerte. Sus hijas eran Sherezade y Dunyazad, la hermana menor. En semejante contexto, trágico y políticamente explosivo, Sherezade decide sacrificarse y enfrentarse al rey (*ibid.*: 56-58).

En la civilización islámica, Sherezade es una luchadora y resistente, una heroína política, una estratega que emplea sus dotes intelectuales, su inteligencia y astucia para salvar su propia vida y la de las demás mujeres; pues

> fue Sherezade quien insistió en enfrentarse al rey para detener el río de sangre. Por eso Sherezade aparece como una heroína política, una libertadora en el universo musulmán. "¡Padre mío! ¡Cásame con ese rey!

Si vivo, todo irá bien, y si muero, serviré de rescate a las hijas de los musulmanes y seré la causa de su liberación." Su estratagema dio resultado, como lo demuestra el hecho de que sobrevivió al degüello: consistía en emplear el cerebro para inventarse un cuento la primera noche, que habría de cautivar al rey de tal modo que querría escuchar otro la noche siguiente.

A un criminal que está empeñado en asesinarte, hacerle cambiar de opinión contándole cuentos es un logro extraordinario que requería de la víctima, Sherezade, un dominio perfecto de tres talentos estratégicos: compilar una cantidad ingente de información, conocer muy bien la mente del criminal y comportarse con sangre fría. El primero es de naturaleza intelectual: reunir unos conocimientos ricos y variados de los que poder extraer las historias. En las primeras páginas del libro se describe la sabiduría enciclopédica de Sherezade: "había leído libros, historias, biografías de los antiguos reyes y crónicas de las naciones antiguas. Se dice que había llegado a reunir mil volúmenes referentes a la historia de los pueblos extinguidos, de los antiguos reyes y de los poetas". Pero, como se sabe, ser culta no es suficiente para que una mujer logre influir sobre los hombres que detentan el poder en asuntos críticos como el cese del recurso a la violencia, pero Sherezade lo consiguió [...].

El segundo de los talentos es de naturaleza psicológica: modificar la mente de un criminal usando sólo palabras. La estratagema arriesgada, pero exitosa, de Sherezade consistió en usar el diálogo para desarmar a un asesino. Para lograrlo, la víctima tenía que conocer muy bien las posibles maniobras del criminal y adelantarse a los acontecimientos a medida que transcurría el tiempo, como si de una partida de ajedrez se tratara. Debemos recordar que el rey, el agresor, al principio no hablaba con Sherezade. Durante los seis primeros meses se limitó a escuchar sin pronunciar palabra. El agresor vigiló a su víctima en silencio durante más de cien noches, así que Sherezade sólo podía averiguar lo que le rondaba por la mente observando la expresión del rostro y sus gestos, y calcular el siguiente movimiento a partir de tan sutiles pistas. ¿Cómo hablar durante horas y horas en plena noche sin incurrir en un error psicológico que podría resultar fatal? Sherezade tenía que acertar, pues el mínimo fallo habría sido fatal. En el ámbito militar esta habilidad de usar los propios conocimientos para anticiparse a los hechos, incluidas

las posibles reacciones psicológicas de todos los implicados, es lo que se conoce como *estrategia*.

Por último, la víctima tiene que saber controlar su miedo con sangre fría, al menos lo suficiente como para seguir pensando con claridad y actuar independientemente. Así conseguirá dirigir ella el desarrollo de la interacción, en vez del agresor. Sherezade sobrevivió porque demostró ser una súperestratega. Si se hubiera desnudado al estilo de las vampiresas de Hollywood o como una de las odaliscas de Matisse, y se hubiera tumbado indolente en el lecho del furibundo rey, la habría matado, porque lo que este hombre buscaba no era sexo, sino una psicoterapeuta. El rey Sahriyar padecía de autodesprecio en grado agudo, igual que cualquiera de nosotros si hubiera descubierto una infidelidad. El rey estaba furioso porque no comprendía al sexo opuesto ni por qué su esposa le había traicionado (*ibid.*: 58-60).

La representación islámica de Sherezade como heroína y libertaria, al contrario de la que existe en Occidente, es lo que explica que en el mundo musulmán sea concebida como un modelo de mujer:

El dominio intelectual de una mujer indefensa, así como su lectura acertada de una situación compleja, la capacita para modificar el equilibrio de fuerzas y hacerse con el puesto preeminente. Esta es la razón por la que aún hoy muchas mujeres, como yo misma, que nos sentimos totalmente indefensas en el ámbito de la política, admiramos a Sherezade. Sin embargo, muchos occidentales se preguntan si no será Sherezade un mal ejemplo para la mujer moderna. En mi opinión, si la situáramos en un contexto eminentemente político, cosa que en Occidente no se plantea (pues Sherezade queda reducida a simple entretenedora frívola), quedaría muy clara su pertinencia como modelo de mujer. Si nos fijamos en su objetivo y en cómo se las ingenió para salvarse no sólo a sí misma, sino a todo el reino, moldeando poco a poco la voluntad del jefe máximo (el rey), su logro resulta aún más llamativo, considerando además su situación inicial de debilidad. La escritora británica A. S. Byatt tenía razón al subrayar que, si bien el argumento «se presenta como una historia contra las mujeres» (no hay más que ver la tremenda desigualdad entre Sherezade y su esposo al comienzo), acaba venciendo ella. No solo triunfa su estrategia, ya que el rey termina renunciando a

su macabro proyecto de decapitar a sus esposas cada amanecer, sino que además va transformando las creencias, motivaciones y psicología de su esposo, como lo demuestra el hecho de que al cabo de los primeros seis meses él reconoce que era una equivocación el sentirse tan enfadado con las mujeres. «¡Ay, Sherezade!, me has hecho dudar de mi poder monárquico (*sahadatni fi mulki*) y has conseguido que lamente mi pasado de violencia contra las mujeres y la matanza de tantas muchachas».

Esta confesión de un déspota violento, que reconoce que el diálogo con su esposa ha cambiado su concepción del mundo y le ha llevado a considerar su pasado político, inspiró a muchos escritores árabes famosos del siglo xx. Estos reconocieron a Sherezade, y a todas las mujeres, el *status* de agentes civilizadores. El influyente pensador egipcio Taha Hussein predijo que la paz y la serenidad reemplazarán la violencia en las intenciones y en los hechos de los hombres si estos dejan que el amor de una mujer los redima. En su obra *Sueños de Sherezade* (*Ahlam Sherezad*) publicada en 1943, la narradora de cuentos se convierte en el símbolo de los inocentes aniquilados durante la Segunda Guerra Mundial. Aunque aquella fue una guerra instigada por Occidente, arrastró a otros pueblos, como el árabe, y al final a la población entere del planeta, que no tenían nada que ver con la contienda. Por su parte, el rey simboliza el ansia de los hombres por matar, un deseo incomprensible y trágico. Después de muchos años escuchando a su cautiva, Sahriyar se da cuenta de que la mujer sentada en su poltrona era depositaria de un secreto precioso. Si lograra comprender quién era esa mujer y qué quería de él, podría alcanzar un estado de crecimiento emocional y serenidad (*ibid.*: 60-62).

De este modo Mernissi muestra cómo las mujeres en el imaginario musulmán son representadas como superiores intelectualmente; son oponentes poderosos a los que hay que controlar. La Sherezade musulmana ejemplifica el diálogo entre los sexos y carece de todo sentido si no es leída en clave política e intelectual, entonces.

Para apoyar su tesis, Mernissi descubre y utiliza expresiones pictóricas o literarias de las fantasías sobre las mujeres en el mundo arabo-islámico como un potente instrumento para comprender sus

dinámicas (tal y como sucede en el resto de civilizaciones y culturas), hasta llegar a exponer que en las sociedades musulmanas, "en las que las leyes institucionalizan la desigualdad entre los sexos y los hombres encierran a las mujeres y las obligan a cubrir su cara con un velo cuando quieren salir a la calle" (*ibid.*: 188), irónicamente los hombres fantasean con mujeres poderosas, incontrolables, seguras de sí mismas, decididas, independientes e imprescindibles:

> Lo que desconcertaba a estudiantes y profesores por igual era que en la mayoría de las fábulas orales los hombres y las mujeres estaban a menudo en pie de guerra, y que el sexo más inteligente rara vez era el que las autoridades religiosas habrían escogido. Si las leyes musulmanas otorgan a los hombres el derecho de dominar a las mujeres, en las fábulas orales parece que sucede justo lo contrario (2006: 19).

Esto es así porque, paradójicamente, el mensaje de fondo en la cultura islámica es que las mujeres son oponentes intelectuales en pie de igualdad con los hombres. En el Islam, al contrario que en el cristianismo (en el que las connotaciones peyorativas asociadas con Eva constituyen su esencia), no existe sin embargo ninguna serpiente tentadora ni nada parecido en el relato coránico sobre la caída en desgracia de Adán y Eva. En la Biblia, Eva fue tentada por la serpiente para comer del fruto prohibido, mientras que en el Corán no hay ninguna serpiente; el tentador es Satán (Iblís), que estaba celoso de la existencia dichosa de Adán y Eva (*ibid.*: 96). Esta esencia igualitaria es lo que explica para Mernissi cómo es posible que hoy la supremacía del hombre se encuentre seriamente amenazada y las mujeres hayan invadido el espacio público, de tal forma que los hombres han perdido paulatinamente la exclusividad de su monopolio (*ibid.*: 220-221).

> En este retrato el poder de Nur Jehan queda tan magnificado que nos causa la impresión de que su esposo Jahangir era una especie de enano insignificante, lo cual nos lleva a la siguiente cuestión: las imágenes de lo femenino, tanto en el Islam como en Occidente. ¡En Oriente no existen esas odaliscas pasivas retratadas por Ingres y sus herederos modernos como Matisse! Este último conocía bien las miniaturas per-

sas, ya que él mismo insistió en la importancia que tuvo su visita a la exposición de 1910 en Múnich sobre arte islámico, que él describió como "extraordinaria" (*ibid.*: 231-232).

En Occidente Sherezade termina por ser asesinada y, como hemos visto, las representaciones de lo femenino distan mucho de ello.

El personaje de Sherezade viaja a Occidente de la mano de Antoine Galland, quien tarda 13 años en traducir los doce volúmenes de *Las mil y una noches*, desde 1704 hasta 1717, dos de los cuales fueron publicados después de su muerte (*ibid.*: 75).

Entretanto, Sherezade logró sucesivamente lo que no habían conseguido los musulmanes que habían luchado en las Cruzadas: con la palabra como única arma encandiló a todos los cristianos por igual, desde los católicos hasta los protestantes y los ortodoxos [...]. Quizá fue de gran ayuda que el traductor francés se tomara la libertad de eliminar episodios sugerentes y descripciones fantásticas sobre escenas de sexo y sobre los órganos femeninos que podrían haber impactado a su público católico. Al fin y al cabo, "los sultanes, los visires y las mujeres de Arabia o India tenían que expresarse como si vivieran en Versalles o en Marly". Las fábulas de Sherezade ejercieron una atracción casi satánica sobre las almas cristianas, de tal manera que las posteriores traducciones y "seudotraducciones", como las llama Husain Haddawy, alcanzaron tirajes exorbitantes. "Hacia el año 1800 había más de ochenta colecciones de esta clase. Fue este tipo de versiones adaptadas las que encendieron la imaginación de los lectores europeos, tanto público en general, como poetas, desde el papa hasta Wordsworth".

Lo extraño es que en aquellas traducciones no había ni rastro de la Sherezade intelectual, porque las únicas cosas que interesaban a los occidentales eran las aventuras y el sexo. Pero éste, limitado de manera forzada a una sola forma de expresión femenina (los vestidos y la danza), la cual desviaba la atención del lector del tremendo diálogo que se producía entre ambos sexos. Por eso en la Europa cristiana no es posible encontrar el episodio en que Samar, la voz quebrada de una mujer asustada, habla en medio del silencio profundo de la noche con un hombre inseguro y atormentado. El interés en las aventuras, típico de los occidentales, quedó reducido durante un siglo entero a héroes masculinos como Simbad, Aladino o Alí Babá (*ibid.*: 75-76).

En la traducción de Galland que iba dirigida a las damas de Versalles, éste se aseguró de expurgar el texto de todo episodio que pudiera causar en ellas rechazo, pues —según constata el traductor y lo deja plasmado en su diario— al pedir previamente a su publicación, consejo y orientación a duquesas y marquesas, las mismas estaban más interesadas en "los vestidos típicos del harén y en los detalles lujosos de moda como la muselina, que en las tendencias subversivas de las mujeres" (*ibid.*: 77). La cuestión es que dicha expurgación textual, y también la que se hace en las traducciones posteriores, según Mernissi, elimina todo atisbo de la dimensión política del texto original, en el cual se subraya la autodeterminación de las mujeres:

Aunque nadie sabe qué ventas tuvo su versión censurada en el mercado egipcio, lo que sí podemos asegurar es que en el mundo árabe a nadie se le ocurre confundir las escenas de sexo que describe Sherezade con pornografía trivial.

Esto nos lleva a nuestra pregunta inicial: ¿por qué el Occidente de la Ilustración, obsesionado con la democracia y los derechos humanos, no conservó ni la sensualidad inteligente de Sherezade ni su mensaje político? Doscientos años después de la traducción de Galland, Sherezade reapareció de manera espectacular en la Europa del siglo XX, una Europa agitada por todo tipo de revoluciones, incluidas las tecnológicas, y aturdida con la idea del progreso. Se convirtió en rehén de dos artistas rusos: Diaghilev y Nijinsky. Ambos la usaron para ensalzar el cuerpo como única fuente de placer. Y los dos artistas rusos lograron, en el París moderno, lo que Shahriyar no había conseguido en la Bagdad medieval: acallar por siempre jamás a la narradora de cuentos.

En 1910 Sergei Diaghilev partió de su Rusia natal para ir a París con sus ballets rusos. Su coreografía de *Sherezade*, con trajes diseñados por Léon Bakst, volvió a poner de moda el mundo del harén. El modista francés Poiret lanzó una colección de inolvidables pantalones estilo harén, inspirados en aquel ballet y su imagen de un oriente lascivo, y la pobre Sherezade fue condenada a existir sólo de ombligo para abajo.

Usaba pantalones, sí, pero no llevaba puesto el cerebro. Podía bailar, claro, pero Nijinsky era quien tenía el control.

La imagen andrógina de Nijinsky condujo a sus admiradores a fijarse en lo que tienen en común los hombres y las mujeres, y a dejar a un lado lo que los separa. Sherezade insistió en un mensaje que habría de soportar el paso de los siglos y que era precisamente el de insistir sobre las diferencias entre los sexos y que los hombres reflexionaran sobre ello. "Los ballets rusos trastocaron las normas que regían entre los géneros [...]. Las compañías de ballet solían caracterizarse por una inversión de los géneros en cuanto a su poder sexual: la mujer, con rasgos fálicos, siente el deseo; y el hombre, feminizado, es el objeto del deseo". Este reverso de la relación de poder masculino/femenino es totalmente contrario a un diálogo entre los sexos, al tema principal de Sherezade y sus fábulas. La influencia de Nijinsky llegó hasta Hollywood, y al darle mayor énfasis a la dimensión puramente sexual de las danzas orientales, desdibujó su dimensión cósmica, que se remonta a los cultos dedicados a diosas, y dio al traste con las aspiraciones de Sherezade de dejar de ser una mera contorsionista (*ibid.*: 82-84).

La conclusión de Mernissi es que en Occidente se comprendió a Sherezade y al harén de un modo "superficial, cosmético y superfluo". La petición de la heroína de diálogo entre los hombres y las mujeres no encontró eco en Occidente. Lo cual conduce a Mernissi a cuestionar "¿por qué en el mundo occidental, tan obsesionado con la democracia, no se captó el deseo de Sherezade de alcanzar una mayor igualdad entre hombres y mujeres?" (*ibid.*: 89).

Incluso un siglo después, cuando en 1845, Sherezade fue recreada por Edgar Allan Poe en "The Thousand-and-Second Tale of Scheherazade", dotándola al fin de inteligencia y reconociéndola como "la auténtica maestra de la ciencia ficción inteligente" (*ibid.*: 76-77), puede decirse que precisamente por ello, Poe tuvo que acabar su libro asesinándola.

—Fatema —dijo al fin—. Me parece que no has leído el cuento de Edgar Allan Poe hasta el final, ¿a que no? Claro, como siempre: compras libros y esperas que otro te los lea.

—Pues no, no lo he leído aún —tuve que confesar, un tanto avergonzada por admitir que sólo había echado un vistazo a los primeros párrafos.

—El escritor norteamericano termina matando a Sherezade —dijo después de una pausa—. Es un crimen tan espantoso que ningún hombre árabe se ha atrevido jamás a considerarlo.

Cuando colgué el teléfono me sentí de pronto muy sola, en medio de aquel aeropuerto extranjero. ¿Por qué demonios Poe tendría que matar a Sherezade? Pero ¡qué extraños son los occidentales! (*ibid.*: 92).

Para Mernissi, perpleja en un principio ante este hecho tan sumamente chocante e incomprensible para un observador árabe, en su investigación termina por descubrir que dicho final es la consecuencia puramente lógica que se desprende de los mecanismos de dominación femenina en Occidente. *Lo bello* y *lo sublime* de Kant o las odaliscas de Matisse e Ingres contienen las claves de los mecanismos de dicha lógica.

Su mensaje es bastante simple: lo femenino es la belleza; lo masculino es lo sublime. Por supuesto, lo sublime es la capacidad para pensar, es decir, para desarrollarse en un estrato superior al de los animales y los minerales. Hay que tener muy en cuenta esta consideración, ya que una mujer que se atreva a ser inteligente recibe su castigo en el acto: se la tacha de fea. El tono del libro de Kant es tan tajante como el estilo de un imán musulmán. La única diferencia entre el imán y Kant, al que se le considera "la antorcha principal de Ilustración germana", es que la frontera que establece este último no se refiere a la división espacial (lo privado para la mujer, lo público para el hombre), sino que aplica una división artificial en algo tan indivisible como la belleza y la inteligencia. A diferencia de los califas, como Harún al-Rashid, que confundían belleza con educación sofisticada y que estaban dispuestos a desembolsar sumas astronómicas para contar siempre con alguna jarya inteligente en sus harenes, la mujer ideal de Kant es la que no abre la boca. Según Kant, los vastos conocimientos no sólo destrozan los encantos de una mujer, sino que además mostrar dicha sabiduría aniquila la propia femineidad: "a una mujer con la cabeza llena de griego, como la señora Dacier, o que sostiene sobre mecánica discusiones fundamentales,

como la marquesa de Châtelet, parece que no le hace falta más que una buena barba" (Immanuel Kant, *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*). Mme. Dacier (1654-1720) tradujo al francés la *Ilíada*, la *Odisea* y otros clásicos griegos y latinos, y la marquesa de Châtelet fue la compañera de Voltaire, y en 1738 la Academia de Ciencias de Francia le concedió un galardón del fuego. En 1764, Kant se tomó la molestia de publicar *Lo bello y lo sublime* para ayudar a las mujeres a escoger correctamente y sacrificar sus aspiraciones intelectuales para poder agradar mejor a los hombres (*ibid.*: 106-107).

A través de los comentarios de su interlocutor, el señor Hans D. sobre los desnudos de las odaliscas de Matisse y sobre el ideal kantiano de belleza, Mernissi concluye que el rasgo distintivo del harén occidental es que "todo intercambio de índole intelectual con las mujeres supone un obstáculo para el placer erótico". En cambio, "en un harén musulmán, ya sea real o imaginado, la confrontación cerebral es necesaria para alcanzar el orgasmo", concluyendo que en cada cultura las emociones se manejan de forma muy diferente a la hora de dar respuesta a los estímulos eróticos (*ibid.*: 38). A través de la lectura de Kant, del análisis de las odaliscas de Matisse e Ingres y de la vivencia de experiencias personales chocantes en sus viajes por Occidente, Mernissi descubre la existencia de diferentes tipos de dominación femenina en uno y otro lados, relacionados con la esencia de la percepción de la diferencia sexual y el género en las dos culturas y articulados en torno a las coordenadas del tiempo y el espacio:

> Cada vez que surgía este tema de conversación, para mi gusto demasiado a menudo, yo intentaba tranquilizar a Kemal recordándole que los hombres en el occidente cristiano no encerraban a las mujeres en harenes. Pero, lejos de calmarle, este argumento lo ponía furioso. "No sé qué tendrán en la cabeza los occidentales. Pero sí te puedo decir que habrían construido harenes si hubieran visto a las mujeres como un poder incontrolable. ¿Es posible que en sus fantasías los occidentales imaginen que las mujeres no tienen alas? ¿Quién sabe?" (2006: 18).
>
> Sí, pensé, acababa de encontrar la respuesta a mi enigma. A diferencia del hombre musulmán, que establece su dominación por medio del uso del espacio (excluyendo a la mujer de la arena pública), el occidental manipula el tiempo y la luz. Este último afirma que una mujer es bella sólo cuando aparenta tener catorce años. Si una comete la osadía de aparentar los cincuenta o, peor aún, los sesenta, resulta simplemente inaceptable. Al dar el máximo de importancia a esa imagen de niña y fijarla en la iconografía como ideal de belleza, condena a la invisibilidad a la mujer madura. De hecho, el occidental moderno refuerza así las teorías sostenidas por Immanuel Kant en el siglo XVIII. Las mujeres deben aparentar que son bellas, lo cual no deja de ser infantil y estúpido. Si una mujer aparenta madurez y seguridad en sí misma, y por lo tanto no se avergüenza de unas caderas anchas como las mías, se la condena por fea. Así pues, la frontera del harén europeo separa una belleza juvenil de una madurez que se considera de mal gusto.
>
> Sin embargo, las actitudes occidentales son más peligrosas y taimadas que las musulmanas porque el arma utilizada contra las mujeres es el tiempo. El tiempo es algo menos visible, más fluido que el espacio. El occidental congela con focos e imágenes publicitarias la belleza femenina en forma de niñez idealizada y obliga a las mujeres a percibir la edad, es decir, el paso natural de los años, como una devaluación vergonzante. "¡Ahora resulta que soy un dinosaurio!", me dije en voz alta casi sin darme cuenta, mientras recorría las filas de faldas de la tienda con la esperanza de demostrarle a la señorita que estaba equivocada. Pero al cabo de media hora tuve que reconocer que no iba a encontrar nada que me valiera. Este chador[14] occidental, cortado según el patrón del tiempo, resultaba más disparatado que el fabricado con el espacio, el que imponen los ayatolás.
>
> La violencia que implica esta frontera característica del mundo occidental es menos visible porque no se ataca directamente la edad, sino que se enmascara como opción estética. En efecto, en aquella tienda no sólo me sentí repentinamente horrorosa, sino también inútil. Mientras los ayatolás consideran a la mujer según el uso que haga del velo, en Occidente son sus caderas orondas las que la señalan y marginan. Este tipo de mujer bordea la inexistencia. Al ensalzar únicamente a la mujer prepubescente, el hombre occidental impone otra clase de velo a las

[14] Velo con que las mujeres musulmanas se cubren la cabeza y parte del rostro.

mujeres de mi edad, nos tapa bien con el chador de la fealdad. Sólo de pensarlo siento escalofríos. Es como marcarnos la piel con esa frontera invisible.

De repente el misterio del "harén europeo" cobró sentido ante mí. En esta parte del mundo, el arma empleada es ensalzar la juventud a toda costa, y condenar el envejecimiento. En Nueva York se recurre a la dimensión temporal contra las mujeres, igual que en Teherán el ayatolá iraní usa la dimensión espacial con la intención de que las mujeres se sientan fuera de lugar e inoportunas. El objetivo es el mismo en ambos casos. Las occidentales que viven en su tiempo, adquieren experiencia con la edad y alcanzan la madurez son consideradas feas por parte de los profetas de la moda, igual que las iraníes que osan aparecer en el espacio público.

El poder del hombre occidental reside en dictar cómo debe vestirse la mujer y qué aspecto debe tener. Es el hombre quien controla toda la industria de la moda, desde la cosmética hasta la ropa interior. Me di cuenta de que Occidente es la única parte del mundo donde las cuestiones de la moda femenina son un negocio dirigido por hombres (*ibid*.: 244-251).

De este modo, la incomprensibilidad del asesinato que comete Edgar Allan Poe se torna en una consecuencia lógica de dicha percepción e imaginario occidentales:

¿Qué les pasa a las mujeres que resisten en el teatro occidental, en el que el arma que utilizan los hombres es una imagen?

Las mujeres que cometen la osadía de no adoptar la imagen de belleza muda de Occidente, como así lo quería Kant, serán castigadas a ser feas. El asesinato de Sherezade por Edgar Allan Poe parece ahora absolutamente lógico y normal. Si la inteligencia es monopolio de los hombres, las que se atrevan a actuar con inteligencia quedarán despojadas de su femineidad. ¡Qué complicado y qué sutil! Kemal tiene razón: los hombres occidentales son más listos, pues para dominar a las mujeres utilizan el tiempo y la imagen (*ibid*.: 34).

La núcleo temático de *El harén en Occidente* se resume, pues, en que la autora identifica una diferencia: mientras en el mundo arabo-islámico de los años veinte se generaron procesos de modernización y cambios radicales en las vidas de las mujeres, Occidente —que ignoraba esta realidad— representaba el mundo islámico reducido a la imagen de una odalisca pasiva, sensual, sumisa... encerrada en un harén al servicio de su señor; y el análisis de este contraste es resuelto por la autora desde la clave de la dominación patriarcal occidental de las mujeres. Occidente ha podido llevar a cabo dicha representación estatizante y reduccionista porque sus mecanismos de control, poder y dominación son estructuralmente patriarcales y funcionan de este modo en toda la producción global de sus relaciones. Es decir, porque el sexismo patriarcal constituye la esencia de la civilización occidental y su existencia.

Estábamos a punto de salir cuando advertí que la *Odalisque à la culotte rouge* fue acabada de pintar en 1921, y sentí lo que los sufíes llaman *lawāmi'*, un destello esclarecedor. Esa fecha es un hito en la historia del Islam, y en el instituto me enseñaron muchas cosas al respecto. Fue la fecha de la liberación de las mujeres en Turquía, que formó parte de la lucha nacionalista. En los años veinte, mientras Matisse se dedicaba a representar mujeres turcas como esclavas de harén, Mustafa Kemal Atatürk promulgaba leyes muy avanzadas sobre materias feministas, que garantizaban a las mujeres el derecho a la educación, a votar y a poder ser elegidas. Como consecuencia de aquellas leyes, que habrían de transformar el mundo islámico, abriendo las puertas de la política moderna a las mujeres, nada menos que diecisiete de ellas resultaron elegidas para el Parlamento turco de 1935. Aquél fue el primer parlamento elegido democráticamente en la historia de Turquía, gobernada hasta entonces por los otomanos, una de las dinastías más poderosas de déspotas que la historia musulmana haya conocido jamás [...].

Así pues, las turcas pintadas por Matisse en los años veinte, tan pasivas, en realidad eran ciudadanas francesas; sólo existían en su imaginación. Sin embargo, parece que los cuadros de un francés, como las odaliscas de Matisse, ejercen más influencia que los acontecimientos impulsados por Atatürk, pues incluso hoy muchos occidentales están dispuestos a creer que en Oriente las cosas no cambian nunca. Están convencidos de que los hombres y las mujeres musulmanes no sueñan nunca con cambiar ni aspiran a ser modernos.

> Me quedé mirando la fecha de 1921 inscrita junto a la *Odalisque à culotte rouge*, atónita al comprobar que un cuadro occidental, una imagen creada por un tal Matisse, pudiera mantener bajo la esclavitud a las mujeres turcas mientras en la vida real ya estuvieran desarrollando brillantes carreras políticas y profesionales. ¿Era posible que una imagen tuviera más fuerza que la realidad? ¿Acaso es tan frágil la realidad?
>
> Esta idea de la imagen como arma que detiene el paso del tiempo y devalúa la realidad me hace sentir muy incómoda. Si Occidente tiene en sus manos este poder de controlar el tiempo a través de las imágenes, ¿qué somos si no controlamos nuestra imagen? Hace falta mucho tiempo para digerir ciertas verdades (*ibid.* 129-134).

Las constataciones de Mernissi acerca de los mecanismos de funcionamiento del poder en Occidente (y también en lo que respecta a la comprensión de las bases culturales del patriarcado arabo-musulmán en contraste con el occidental), aunque adolecen de deficiencias, pueden ser de suma utilidad para comprobar la vigencia de las estructuras descritas por ella misma desde una perspectiva comparativa con la situación actual de las formas de dominación patriarcal femenina en el mundo arabo-islámico de hoy.

A partir del trabajo de Mernissi podríamos añadir a los cinco modos de producción de las ausencias en la racionalidad occidental —las cuales son reproducidas por las ciencias sociales— citadas por Sousa Santos (*op. cit.*), una nueva forma de producción que sería la de una *monocultura de la estética dominante*, que estaría imbricada en el resto de monoculturas, especialmente en la del tiempo lineal y la de la escala dominante, que vimos en el capítulo I: lo que Sousa Santos llamaría el *sujeto ausente*, en este caso sería *la fea, la gorda, la vieja, la desfasada y anticuada*. Pero en el plano de las expresiones artísticas, serían también las expresiones locales, particulares y tradicionales frente a las expresiones occidentales situadas en la ubicación de lo universal y global.

Los procesos coloniales y su estadio tardío de globalización, de tal agresividad que han elevado a su máximo exponente los mecanismos de la colonialidad occidentalocéntrica, han transformado y reforzado las estructuras patriarcales en el mundo arabo-islámico. En realidad, ya Mernissi presiente la transformación cuando menciona fugazmente en las primeras páginas de su libro los grandes cambios sociales que los nuevos medios de comunicación y los procesos de la globalización están introduciendo. Y esto es así, tanto de cara a la pérdida de la tradición oral, transmitida tradicionalmente por unas mujeres demasiado atareadas ya para seguir contando cuentos a sus hijos, como también de cara a la redefinición de las fantasías individuales/grupales de la mano de Hollywood (*ibid.*: 18).

Lo que estoy planteando entonces es que si bien Mernissi acierta parcialmente en desentrañar cuáles son las especificidades culturales, psicológicas, sociales y cognitivas que diferencian los mecanismos patriarcales de una y otra civilización, lo cierto es que nuestra autora no ha tenido en cuenta que la relación de colonización ha transformado dichas particularidades y que el patriarcado occidental ha colonizado al patriarcado arabo-musulmán. El temor que Fatima Mernissi expresa se ha cumplido como una profecía:

> ¡Gracias, Alá, por ahorrarme la tiranía del harén de la talla treinta y ocho! —murmuraba sin cesar, en mi asiento del vuelo entre París y Casablanca. Estaba deseando llegar a casa—. Menos mal que el profesor Benkiki no sabe nada de tallas. Y, menos aún, de la talla treinta y ocho. ¡Qué espanto si a los fundamentalistas les diera por imponer no solo el velo, sino también la talla treinta y ocho! (*ibid.*: 251).

Las imágenes occidentales sobre lo femenino han invadido las casas y las mentes de todos los habitantes de este planeta a través de los nuevos medios de comunicación y han trastocado las subjetividades y el imaginario individual y colectivo de todos los individuos.

Esta idea puede clarificarse a la luz del análisis de Ramón Grosfoguel (entrevista de Montes Montoya y Busso, 2007) sobre la globalización del patriarcado europeo con el despliegue del sistema-mundo moderno-colonial. Grosfoguel afirma que las otras formas de patriarcado no occidentales operaban con formas de organización y lógicas distintas antes de la colonización europea. Cuando se expandió el patriarcado europeo junto a la expansión colonial hasta cubrir el planeta entero a fines del siglo XIX, encontró diversas relaciones entre los sexos en diferentes regiones del mundo, que trastocó y transformó. En algunos lugares en los que exis-

tían patriarcados locales no-europeos estos fueron reforzados de maneras diversas o sustituidos por las formas de dominación occidentales. Mientras que en algunas regiones donde las relaciones entre los sexos y los géneros eran de igualdad o donde había matriarcados, éstas fueron destruidas por la colonización occidental que impuso su lógica de dominación. Grosfoguel acierta a señalar que la complejidad de estos procesos solo puede comprenderse atendiendo a las particularidades locales donde se produjeron de manera diferencial (*ibid.*).

Mernissi ignora esta cuestión y la adulada modernización y supuesta liberación de las mujeres que ella señala insistentemente en su libro haciendo referencia a las muy "democráticas y feministas" (*óp. cit.*: 128-134) reformas de Kemal Atatürk en los años veinte, no son sino las manifestaciones de la transformación de las tradicionales estructuras patriarcales arabo-islámicas de la mano de la colonialidad y la colonización en un neopatriarcado mucho más complejo y perversamente agudizado que el clásico.

La referencia positiva a las reformas racistas de Atatürk, especialmente las lingüísticas y culturales y sus devastadoras consecuencias harto conocidas, como panacea de la democratización y el feminismo, hacen flaco favor a la obra de Mernissi. Sorprende cómo la autora ignora que dichas reformas instrumentalizaban particularmente las cuestiones feministas para ponerlas al servicio del control patriarcal estatal, estableciendo formas renovadas de dominación femenina (cfr. Abu Lughod, 1998).

> Estábamos a punto de salir cuando advertí que la *Odalisque à la culotte rouge* fue acabada de pintar en 1921, y sentí lo que los sufíes llaman *lawami'*, un destello esclarecedor. Esa fecha es un hito en la historia del islam, y en el instituto me enseñaron muchas cosas al respecto. Fue la fecha de la liberación de las mujeres en Turquía, que formó parte de la lucha nacionalista. En los años veinte, mientras Matisse se dedicaba a representar mujeres turcas como esclavas de harén, Kemal Atatürk promulgaba leyes muy avanzadas sobre materias feministas, que garantizaban a las mujeres el derecho a la educación, a votar y a poder ser elegidas. Como consecuencia de aquellas leyes, que habrían de transformar el mundo islámico, abriendo las puertas de la política moderna a las mujeres, nada menos que diecisiete de ellas resultaron elegidas para el Parlamento turco de 1935. Aquel fue el primer Parlamento elegido democráticamente en la historia de Turquía, gobernada hasta entonces por los otomanos, una de las dinastías más poderosas de déspotas que la historia musulmana haya conocido jamás.
>
> En los años veinte Turquía era sede de combates radicales contra tres elementos que se consideraban íntimamente ligados: despotismo, sexismo y colonización. El movimiento de los Jóvenes Turcos veía en el gobierno despótico del sultán la razón del atraso musulmán que facilitaba la ocupación de países islámicos por parte de los ejércitos occidentales. También se atacaba los harenes y la reclusión de las mujeres, por considerar que eran un gran obstáculo para el avance, pues las madres analfabetas solo podrían tener hijos e hijas mal preparados. En 1909 los Jóvenes Turcos prohibieron el harén, y el sultán de Turquía tuvo que abrir la puerta del suyo y liberar a sus ex esclavas, entonces convertidas en ciudadanas de la primera República de la historia del islam. Las políticas democráticas y feministas de Kemal Atatürk surtieron efectos inmediatos. El Código Civil turco, adoptado en 1926, declaró ilegal la poligamia, otorgó el derecho al divorcio a ambos esposos por igual, así como derechos sobre la custodia de los hijos. Enseguida llegó la emancipación femenina, y en las elecciones locales de 1930 se garantizó el derecho al voto. En 1934 este derecho se amplió a todo el territorio nacional. "Kemal Atatürk hizo campaña contra el velo e impuso reformas feministas, como un componente estratégico de la Construcción del Estado-Nación entre los países del Oriente Medio y Europa", afirma Denitz Kandiyoti, experto turco en asuntos de feminismo. Esta conexión entre democratización y feminismo como vía para acabar con la colonización tuvo su eco en todo el mundo islámico, desde Marruecos hasta Pakistán, y produjo la misma toma de conciencia sobre la educación y la mejora de la situación de las mujeres. Las primeras escuelas que admitieron niñas en Marruecos en los años cuarenta (yo fui una de sus alumnas) fueron establecidas por un movimiento nacionalistas parecido. Los éxitos militares de Atatürk y el hecho de que consiguiera poner freno al avance europeo en territorios turcos le convirtieron en un héroe para muchos. Así pues, las turcas pintadas por Matisse en los años veinte, tan pasivas, en realidad eran ciudadanas francesas; sólo existían en su imaginación (Mernissi, 129-134).

Pero además, la diferenciación tajante entre ambos patriarcados identificando que la dominación femenina en el mundo arabo-islámico gira en torno al dominio del espacio, mientras que en Occidente se trata del dominio del tiempo a través de la imagen, no es del todo cierta. Puesto que a través de la imagen, si bien Occidente controla el tiempo, también lo hace del espacio en tanto se produce una invisibilización o inferiorización y subalternización de toda persona que no encaje en los cánones de lo que es establecido como belleza. Por lo tanto, no se trata de lo que Mernissi denomina "el desvelamiento de la belleza" (*ibid.* 131), sino que es el secuestro de la exclusividad del poder de significación y determinación de aquello a lo que debe considerarse como bello. Las mujeres que pretenden atravesar el espacio público a través de una estética que rompe con la impuesta hegemónicamente, son invisibilizadas o en el mejor de los casos despreciadas, rechazadas o inferiorizadas: pensemos en mujeres *gordas* o que *no respetan los dictados de la moda*. Es el harén occidental de la talla 38 del que habla Mernissi. Pero pensemos también en la aparición de las mujeres musulmanas con hiyab en el espacio público occidental, o igualmente en el mismo espacio público arabo-musulmán y su trato mediático occidentalocéntrico. Es ilustrativo de dicho tratamiento concretamente al ejemplo de la irrupción masiva de las mujeres en las manifestaciones y movilizaciones con el estallido de las revoluciones árabes a finales de 2010 y la interpretación mediática que dicho fenómeno tuvo. Recordemos, a modo de muestra el artículo que Almudena Grandes publicó en *El País* el 7 de marzo de 2011 bajo el título *Cabezas*, en el que insinuaba que la participación de las mujeres con velo en las revoluciones árabes es una no-participación (cfr. Adlbi Sibai, 2011).

En este sentido, usar hiyab en el espacio público occidental puede suponer un doble ejercicio de resistencia, una contestación al patriarcado temporal y simultáneamente al espacial. Si esta es la lógica de dominación de las mujeres en Occidente no es de extrañar la extrema beligerancia al hiyab en este contexto, puesto que con el mismo las mujeres rompen de golpe y porrazo con la posibilidad de dominación de los hombres, afirman que su imagen es exclusivamente suya, mostrándose sólo a quienes ellas tienen la voluntad de hacerlo. Si la imagen es el arma principal que los occidentales utilizan para dominar a las mujeres, el hiyab de las mujeres musulmanas en/de Occidente puede resignificarse como la contra-arma principal desde donde se reivindica la libertad de las mujeres de disponer de sus cuerpos y sus imágenes y ser consideradas por su intelecto y sus capacidades personales, que es precisamente lo que está sucediendo cuando vemos las movilizaciones de mujeres musulmanas europeas contra la islamofobia y por ejercer su derecho a vestir el hiyab. Cuando Mernissi afirma en un momento en su libro, que las mujeres que salen a la calle con velo aceptan ser sombras, está ejerciendo ella misma también un patriarcado que funciona a través del dominio y apropiación de las voluntades y del campo semántico, que priva a las mujeres musulmanas del derecho y la libertad de significar y resignificar sus formas de expresión (cfr. Adlbi Sibai, 2014).

Volviendo con Grosfoguel, el sociólogo puertorriqueño destaca, por otro lado, que lo esencial de la institución de la globalización del patriarcado occidentalocentrado que va a cubrir todo el planeta es que por primera vez en la historia mundial unas mujeres demográficamente minoritarias van a tener mayor poder, recursos y riqueza que la mayoría de los hombres del mundo:

> Es decir, tenemos un patriarcado donde algunas mujeres son superiores a gran parte de los hombres. En los patriarcados pre-modernos todas las mujeres eran inferiores a todos los hombres. Pero esto cambia con la globalización del patriarcado europeo durante la expansión colonial europea. El feminismo eurocentrado, blanco tiene dificultades en entender esto. Las feministas negras, indígenas e islámicas han insistido en que no se puede entender el patriarcado hegemónico sin entender cómo el racismo rearticula las relaciones de género y sexualidad otorgando privilegios a las mujeres blancas sobre los hombres y mujeres de color. Pongo este ejemplo para ilustrar cómo la idea de raza y su jerarquía etno-racial global afecta todas las relaciones sociales incluidas las de género y sexualidad. Cuando se trata de la división internacional del trabajo entre centros y periferias o cuando se trata de las relaciones inter-estatales político-militares globales o cuando se trata de la relación capital-trabajo es más facil de hacer visible cómo la idea de raza afecta todas estas relaciones. Por ejemplo, los centros que acumulan la riqueza

del mundo son como tendencia fundamentalmente poblaciones de origen europeo y las periferias como tendencia son fundamentalmente poblaciones de origen no-europeo. En la relación capital-trabajo las formas más coercitivas y menos remuneradas de trabajo son hechas por poblaciones no-europeas. "Europeo" aquí no se refiere a la población del territorio que conocemos como "Europa". Se refiere a una posición en un sistema de clasificación racial en una jerarquía etno-racial global donde el que sea clasificado como "euro" tendrá privilegios y acumulación de riquezas superiores a los que sean clasificados como no-europeos. Es decir, la idea de raza y el racismo no son un epifenómeno o superestrutura derivada de la lógica de acumulación de capital a escala mundial sino que es constitutiva de ésta. La idea de raza organiza la división internacional del trabajo, define quién recibe mayor riqueza o mejores salarios y quién hace los peores trabajos. Japón es la excepción que confirma la regla, pues es el único país no-occidental que forma parte de los centros metropolitanos del sistema-mundo porque nunca fue colonizado ni periferializado por Europa ni por Euro-norteamérica. Por el contrario, Japón participó junto a occidente en la expansión colonial apropiándose de territorios y poblaciones que constituyó como parte de su periferia. En fin, que el concepto de colonialidad nos habla de un patrón de poder colonial que sigue vigente aun cuando las administraciones coloniales hayan desaparecido. Esto nos invita a descolonizar la manera como pensamos la economía-política (*op. cit.*).

Todo ello, por lo tanto, debería conducir a las mujeres musulmanas a replantear cuál debe ser su lucha, en el sentido de la imposibilidad de pensar y resistir al patriarcado arabo-musulmán sin hacerlo simultáneamente del patriarcado colonial occidentalocéntrico y sin partir del desmantelamiento de sus estructuras de dominación que aparecen entonces como transversales a las estructuras de dominación femenina en las sociedades arabo-musulmanas actuales. Pero a la vez, desde esta perspectiva, las posibilidades de crear alianzas con los feminismos blancos se tornan realmente problemáticas ante la verticalidad de los esquemas de las relaciones que podrían dibujarse a la luz de la violencia colonizadora.

Únicamente desde la consciencia, el reconocimiento, la aceptación y el respeto de las diferencias, las particularidades, los encuentros y desencuentros, especialmente en lo concerniente a un necesario ejercicio de autocuestionamiento y redefinición de sus discursos y de las fórmulas de solidaridad paternalista y colonial por parte de las feministas occidentales, así como el reconocimiento de su papel de complicidad en la empresa colonial occidental respecto al resto del mundo, podría plantearse la posibilidad de construir alianzas y luchas conjuntas que desde luego, han de partir de una reforma estructural y revolucionaria de las fórmulas de interacción e interrelación entre los diferentes grupos transnacionales. Sólo puede darse el verdadero encuentro a partir de solucionar el desencuentro colonial.

Las mujeres musulmanas debemos romper con la colonialidad de los discursos de la compatibilidad para desplazarnos hacia el lugar de la reinvención de los lenguajes que parte de la consciencia primera del *No ser* producido a través del encarcelamiento epistemológico-existencial y espacio-temporal, para producirse entonces la posibilidad de creación de una consciencia renovada que nos conduzca al resurgir del *Ser islámico*.

CAPÍTULO IV

La economía discursiva de las mujeres, el feminismo y el Islam: el caso de Marruecos

En este capítulo me traslado al caso concreto de los discursos sobre mujeres, feminismo e Islam en Marruecos. Desde este ángulo, podemos observar cómo, más allá de la polarización esencialista entre feministas/islamistas, la realidad presenta un panorama sumamente complejo, cuya diversidad discursiva sólo es posible entender en base a la idiosincrasia contextual de la construcción de las relaciones de poder entre los diversos grupos.

El caso marroquí es interesante por el desarrollo de su Sociedad Civil (SC) y la pluralidad y activismo de las asociaciones de mujeres. Pero igualmente lo es porque ,al estar intersectado de manera determinante por la influencia de la cooperación internacional (CI) y especialmente la cooperación no gubernamental al desarrollo[1] (CNGD) española, se muestran con claridad los procesos a través de los cuales se produce la construcción de la colonialidad y la islamofobia y cómo ello incide en la rearticulación socio-política marroquí que se manifiesta y se produce simultáneamente a través de la reconfiguración del orden discursivo.

---

[1] La cooperación de las Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (ONGD) es oficialmente denominada cooperación bilateral. Según el artículo 14 de la Ley 23/1998, de 7 de julio, de Cooperación Internacional para el Desarrollo, la cooperación bilateral consiste en el conjunto de actividades de cooperación para el Desarrollo realizadas por las administraciones públicas directamente con el país receptor o bien las instrumentadas por las organizaciones de Desarrollo desprovistas de carácter oficial (http://noticias.juridicas.com/base_datos/Admin/l23-1998.html#a14). La mayor parte del trabajo de campo sobre el que se apoya este estudio fue realizado estando en vigor el Plan Director 2005-2008 en el que Marruecos aparecía como área prioritaria y en el que, al igual que en los planes anteriores, también se hace referencia a intereses políticos, económicos y de estabilidad en la selección de las áreas prioritarias y donde se reconoce una marcada preferencia por los intereses de carácter comercial, cuestión esta que ha recibido críticas por parte de numerosos autores (Pereira, 2001; Barreñada, 1998).

Veremos, pues, cómo los discursos coloniales se construyen concretamente en el contexto marroquí y cómo incide ello en la reconfiguración del panorama discursivo y político de la SC en general y de los movimientos de mujeres en particular, que reaccionaran de maneras variadas a los mensajes de la colonialidad.

La producción de subjetividades e intersubjetividades en el plano de los discursos sobre mujeres, feminismo e Islam es el campo de batalla donde unos y otros grupos se legitiman y deslegitiman, y donde se juegan las complejas y multivariadas relaciones de poder, en donde se enredan lo local y lo global.

Lo global se traduce en lo local y viceversa a través de numerosos vehículos, como los medios transnacionales de comunicación, Internet y las redes sociales, los debates académicos internacionales, las grandes empresas y las multinacionales afincadas en el país, los movimientos migratorios y también la CI, entre otros. En Marruecos, la cooperación al desarrollo en concreto, sobre todo a partir de los años ochenta y noventa, ha desempeñado un papel decisivo en el fortalecimiento y configuración de la SC, y específicamente de los movimientos de mujeres.

La CNGD española ha tenido una influencia determinante a la hora de reforzar la polarización del panorama asociativo marroquí en las dos categorías esencialistas y homogeneizantes de "islamistas *versus* progresistas". Dicha construcción ha tenido lugar con base en los discursos sobre mujeres, feminismo e Islam, y a la producción del objeto colonial *mujer musulmana con biyab*, y, por lo tanto, parte de las premisas del racismo cultural y epistemológico del sistema-mundo moderno/colonial. Me interesa mostrar cómo este proceso de construcción de la islamofobia tendrá lugar a partir de la implicación activa de los diferentes actores de la sociedad marroquí que alimentan, asumen, instrumentalizan o reaccionan a esta construcción de modo complejo y contradictorio.

Los movimientos de mujeres marroquíes se desarrollan a lo largo del siglo XX, en generaciones con características, formas de organización, discursos y agendas divergentes (cfr. Daoud, 1993; Aixelá, 2000; Sghir, 2002; Feliu, 2004). Las primeras expresiones surgirán inicialmente de modo espontáneo y desorganizado, en el contexto de la reacción y lucha contra la presencia colonial. Las mujeres des-

empeñaron un papel activo junto con los hombres en la lucha por la independencia del país, ya fuera pasando armas, secretos; financiando la resistencia con sus joyas o dando refugio a los insurrectos (Aixelá, 2000: 233). A partir de los años cincuenta las mujeres se organizan en secciones femeninas de los partidos políticos existentes, sobre todo en el partido del Istiqlal o de la Independencia. En los años ochenta las asociaciones de mujeres vivirán, sin embargo, una evolución importante y muchas de ellas comienzan a independizarse de sus respectivos partidos (*ibid.*).

A partir de los años noventa del pasado siglo, la CI y especialmente la española, que incluye a Marruecos como área prioritaria para la CNGD, supondrá un factor decisivo para el fomento y fortalecimiento del tejido asociativo marroquí[2]. Ello se produce además en el contexto de los esquemas económicos neoliberales que ya se habían adoptado desde 1983 a través de la imposición por parte del FMI y del BM del Plan de Ajuste Estructural (PAE), el cual obligaba al Estado a descargar sus responsabilidades en la SC. Ello coincidirá en el tiempo con el auge del islamismo como ideología política en el país (Zarrouk, 2005). Entre otros, estos factores mencionados producirán el *boom* asociativo marroquí de los años noventa (Adlbi Sibai, 2009; Núñez Villaverde, 2007). El rápido crecimiento del número de asociaciones de mujeres en la misma década se inserta, por lo tanto, en este contexto, en el que tuvieron un papel importante, por otro lado, las conferencias internacionales que propiciaron la acción femenina en todo el mundo.

Los debates especializados sobre la SC marroquí, y específicamente sobre los movimientos de mujeres, han sido abordados habitualmente a partir de un esquema bipolar donde se han homogeneizado en dos posiciones irreconciliables asociaciones que han sido calificadas como emancipatorias, feministas y/o derechohumanistas, y otras como islamistas, islamizantes, tradicionales o conservadoras, sinónimo de contrarias a la emancipación y derechos de las

[2] Según la OCDE y el Banco Mundial, España ocupa el tercer puesto en la lista de los diez mayores países donantes en Marruecos. Francia ocuparía el primer puesto y Estados Unidos el segundo. Véase [http://www.oecd.org/dataoecd/23/6/1882353.gif]

mujeres.[3] El debate colonial, basado en estas categorías que contraponen Islam y/o movimientos islamistas a feminismo, derechos y dignidad de las mujeres, que ha impedido ahondar en la heterogeneidad y complejidad de los discursos de y sobre las mujeres, el feminismo y el Islam en Marruecos, ha sido fomentado por el contexto global y por sectores sociales y políticos nacionales e internacionales. A su vez, este debate dará forma a los diferentes discursos de las mujeres que reaccionarán contra la polarización de maneras diversas.

Existen en este caso, por lo tanto, dos niveles de análisis interconectados sobre los cuales incidiré: por un lado, el de los discursos de los técnicos de cooperación españoles en Marruecos (cfr. Adlbi Sibai, 2008, 2009 y 2012a) y, por otro, el de los discursos de las mujeres marroquíes insertas en los diferentes movimientos.

Más allá de la polarización, en Marruecos pueden diferenciarse más de seis discursos femeninos sobre mujeres, feminismo e Islam. Los más representativos y sobresalientes son los siguientes:

1. Los discursos de las mujeres de las dos principales organizaciones feministas en Marruecos: la Asociación Democrática de Mujeres Marroquíes (ADFM) y la Unión de la Acción Feminista (UAF), antiguamente Unión de la Acción Femenina.
2. La Organización de la Mujer Istiqlalí (OFI), vinculada al Partido Istiqlal (de la Independencia).
3. La Organización de la Renovación de la Conciencia Femenina (Orcofe) y Karama, ambas vinculadas al Partido de Justicia y Desarrollo (PJD).
4. Los discursos de las mujeres de la Asociación de Justicia y Espiritualidad (Yemaat al-Adl wal-Ihsan, YAI) encabezadas por Nadia Yassine.
5. El discurso de la socióloga e intelectual Fatima Mernissi.
6. El discurso de Asma Lamrabet, médico y directora del Centro de Estudios Femeninos en el Islam en el seno de la Rabita Mohammadia de los ulemas de Marruecos y presidenta del GIERFI (Grupo Internacional de Estudios y de Reflexión sobre Mujeres e Islam).

[3] Véanse, por ejemplo, los estudios de Aixelá (2000) o Feliu (2004), entre otros.

Estos seis casos los analizo en función de la tipología de reacciones a la colonialidad presentada en el apartado *De la cárcel epistemológico-existencial a la paradoja de la subjetivización* (p. 72)

La CNGD española en Marruecos, entre otros, ha desempeñado un papel importante a la hora de fomentar discursos enfrentados sobre feminismo e Islam, ya que financió la renovación de sedes, la creación de centros de escucha, gabinetes jurídicos y casas de acogida para mujeres, pero, sobre todo, financió la transformación de los discursos y la profesionalización en GYD de los técnicos de algunas asociaciones en detrimento de otras, identificadas como islamistas. Esta transformación de los discursos ahonda las diferencias discursivas e ideológicas entre los diversos grupos marroquíes, empujando hacia la pseudopolarización del panorama marroquí entre islamistas y seculares.

Dichas luchas discursivas e ideológicas se articularán transversalmente en torno a los ejes tradición/modernidad e identidad/alteridad, que, como ha señalado Amoretti (2008), constituyen un elemento constante en el desarrollo del pensamiento político contemporáneo árabe en general y del marroquí en particular, lo que yo he denominado en capítulos anteriores, el pensamiento arabo-islámico colonizado.

El cuadro de los movimientos de mujeres en Marruecos y la CNGD como clave en su desarrollo proporciona un espacio privilegiado para la investigación y análisis de los discursos coloniales e islamófobos, así como para exponer las técnicas mediante las cuales se produce el objeto colonial *mujer musulmana con hiyab*. Esta construcción redundará en diferentes formas de violencia directa e indirecta y en el poder de determinados grupos o élites generando toda una serie de jerarquías en múltiples niveles. Pretendo aquí mostrar de qué modo se produce esto y cómo afecta a los discursos femeninos más sobresalientes sobre mujeres, feminismo e Islam en el Marruecos contemporáneo.

La intervención colonial de la Cooperación No Gubernamental al Desarrollo española en Marruecos

La Cooperación No Gubernamental al Desarrollo española en Marruecos

Los diferentes autores han caracterizado seis sectores sociales de procedencia diferentes en las ONGD españolas (cfr. Baiges, Duster, Mira y Villadonat, 1996). El principal y más sobresaliente está constituido por las *organizaciones confesionales*; la mayoría son ONGDS de origen católico de todos los tipos y tendencias (fundadas por las distintas estructuras de la Iglesia católica, movimientos afines al catolicismo, iglesias cristianas o movimientos cristianos). El porcentaje de organizaciones de este tipo alcanza un 50% del total existente, aunque, en este grupo, cada vez es más frecuente encontrar a las que se declaran laicas o incluso reniegan de sus orígenes o vínculos confesionales, creyendo quizás que así se tendrá de ellas un concepto más progresista (*ibid.*: 146).[4]

Entre un 18-20% de las ONGD pertenecen al sector *político-sindical*, es decir, son organizaciones que nacen de un partido político o agrupación sindical, lo que las define ideológicamente (*ibid.*: 98).

El 25% se incluyen en el sector de las organizaciones que se autodenominan *profesionales*, la mayoría pertenecientes a redes internacionales.

Un pequeño sector, aproximadamente el 15%, lo ocupan las organizaciones consideradas *solidarias*, dentro de las cuales se definen las no confesionales ni políticas; suelen tener un carácter progresista y algunas de ellas surgen de los comités de solidaridad de los años ochenta con los pueblos inmersos en procesos revolucionarios y emancipados.

Por último, hay que incluir un sector nuevo y que cada vez va abriéndose más camino, formado por *fundaciones empresariales y fundaciones institucionales*. Las primeras, denominadas así no por el hecho de haber sido fundadas por una empresa sino por actuar como tal, son organizaciones que tienen como fin ayudar al Tercer mundo y lo hacen principalmente a través de la captación de fondos por telemárketing y apadrinamiento de niños. Las fundaciones institucionales son las que han creado la propia administración, directa o indirectamente, entidades bancarias o empresas.

[4] Véase, por ejemplo, la definición que de sí mismas proporcionan este tipo de ONGD en el directorio de la Coordinadora en España: www.coordinadoraongd.org.

Finalmente, se encontrarían las ONG transnacionales, que van incorporándose progresivamente al mercado español de la solidaridad, tales como Save the Children u Oxfam, o algunas que se crean en España como Acción contra el Hambre o Tierra de Hombres (cfr. Serrano, 2001).

Este mismo reparto de ONGS españolas por sectores sociales de procedencia se reproducirá con los mismos porcentajes en el panorama de la CNGD española en Marruecos.[5] Será interesante tener en cuenta esta tipología para observar cómo la misma afecta o condiciona los discursos de los técnicos españoles con respecto a la producción de discursos coloniales en Marruecos. También es interesante observar el alto porcentaje de ONGD pertenecientes al sector confesional y la implicación de la Iglesia católica en el ámbito de la acción social española, para luego poder contrarrestarla con los discursos de los técnicos acerca de la secularización y las organizaciones laicas y laicistas, y su preferencia por el trabajo con las mismas, como se verá posteriormente.

La AOD española en Marruecos no empieza a existir oficialmente hasta los años ochenta, a pesar de que ya se daban algunas acciones en los setenta, como en 1979 el Tratado Hispano-Marroquí de Buena Vecindad. Sin embargo, la CNGD española en Marruecos es mucho más reciente y no se da hasta principios de los años noventa, cuando el Norte de África es seleccionado como área prioritaria para la financiación y se abren las convocatorias para la subvención de ONGD (cfr. Barreñada Bajo, 1998).

Tradicionalmente ha existido muy poco interés por parte de las ONGD por la zona del Magreb. Este desinterés se debe a numerosos factores, tales como el desconocimiento por parte de los españoles

[5] http://www.aecid.ma/IMG/pdf_Organizaciones_no_gubernamentales_para_el_desarrollo__ONGD_.pdf

de las lenguas manejadas a nivel local (francés y árabe) y una vecindad conflictiva que ha propiciado una imagen prejuiciosa y estereotipada del Otro que inhibe el acercamiento y la acción y tras la cual se esconde una profunda ignorancia y desconocimiento del Magreb, así como el desinterés de las ONGD por una zona con fama de ser un área difícil donde los márgenes de actuación son limitados y las propias características de las ONGD, la mayoría ligadas a la Iglesia o, por el contrario, laicas y que por lo tanto no tienen mucho eco en el Magreb (*ibid.*: 107).

La actuación de las ONGD en el Magreb en general y en Marruecos en particular se ha guiado y se guía más por los intereses gubernamentales que por la propia voluntad de éstas. Frente a la apatía que presentan las organizaciones por factores como pueden ser los mencionados en el párrafo anterior, el interés de la administración española por promover la CNGD en la zona llevó a una clara política para incentivar su actividad, que ha sido decisiva para la llegada y aumento de su número en Marruecos. De este modo, a partir de 1990 se incluye el Magreb como área prioritaria para la subvención de proyectos presentados por ONGD y, sobre todo, a partir de 1993 ha ido aumentando el número de organizaciones en esa zona ligado al aumento en el número de proyectos subvencionados. Entre los años 1995 y 1997 la asignación de fondos a Marruecos se aceleró y la financiación media de los proyectos era muy elevada (31 millones de pesetas): "El interés gubernamental en promover la actividad de las ONGD en la región ha influido de manera decisiva en la actuación de éstas. Es llamativo observar cómo la relativa facilidad para obtener financiaciones importantes ha atraído a muchas organizaciones. El desembarco acelerado, la fácil accesibilidad a cuantiosos fondos y el desconocimiento del medio comportan sin lugar a dudas muchos riesgos" (*ibid.*: 124).

Ha existido, por lo tanto, lo que puede denominarse una "llamada del dinero" que ha sido el motor para la llegada del gran número de organizaciones que se asentarán en Marruecos a partir de los años noventa.

Las ONGD españolas existentes en Marruecos durante el periodo en el que realizo esta investigación (2006-2010) gestionan una media del 22.75% del presupuesto total de AOD destinado a Marruecos (Fuente Seguimiento PACI 2009). España es el país con mayor número de ONGD en Marruecos, donde mantienen acciones más de 70 organizaciones, de las cuales aproximadamente 56 tienen presencia permanente.[6] De entre las ONGD con presencia permanente, la mayoría, 23 específicamente, se concentran en la zona norte de Marruecos, en Tánger.

La construcción de la mujer musulmana con hiyab *en los discursos de los técnicos de cooperación españoles*

El discurso del agente, en este caso español, que se encuentra en posición de "superioridad" o en posesión del poder dentro del sistema de la Cooperación con respecto a la realidad con la que va a tratar y a "desarrollar", es el que tiene mayor trascendencia y consecuencias políticas, sociales y económicas a la hora de traducirse, entre otras, en la práctica de la cooperación al desarrollo. El sistema de la cooperación al desarrollo es intrínsecamente jerárquico y desigual (cfr. Escobar, 1998; Rabo, 1992; Sogge, 1998 y 2002). La filosofía desarrollista crea dos tipos de personas: los desarrollados y los menos desarrollados y, por lo tanto, menos valorados (Rabo, 1992: 8), algo que reconocen algunos de los técnicos españoles entrevistados: "los europeos cometemos un error con nuestra actitud, venimos aquí intentando decir cómo se hacen las cosas, que de una vez por todas los marroquíes vean cómo se debe desarrollar su país"[7]. Y de lo que también son perfectamente conscientes los técnicos marroquíes, incluso aquellos que los españoles dicen que son "como ellos", tal como afirma F. B., activista en una de las asociaciones marroquíes de izquierda: "vienen con ideas muy equivocadas a Marruecos [...] con una actitud de 'venimos a salvar la mujer marroquí' [...]. Cooperar significa que ambas partes pongan algo de sí mismas… si tú tienes interés en venir a trabajar conmigo, al menos has de tener en cuenta las necesidades de las personas del lugar. Que no

[6] La página de la AECID de la cooperación española en Marruecos es la siguiente: http://www.aecid.ma/spip.php?rubrique10.

[7] Entrevista realizada el 11 de diciembre de 2006, E20-1.

nos vengan con proyectos que no tienen nada que ver con la situación particular aquí, esto es algo que no se tiene en cuenta en absoluto…”[8].

No sólo el técnico procedente del “Norte”, en este caso el español, llega a Marruecos con un imaginario concreto sobre el “marroquí”, el “árabe” y el “musulmán” (cfr. Martín Corrales, 2002), sino que igualmente el marroquí tiene su propia percepción del español que desembarca en su país y de España, fruto de una larga y dolorosa experiencia histórica compartida (cfr. Affaya y Guerraoui, 2005). La experiencia de al-Ándalus y un protectorado español de por medio, y en la actualidad el fenómeno migratorio y la aparición de un terrorismo global que con el 11-M demostró una implicación masiva de sujetos de procedencia marroquí, constituyen elementos que, sin lugar a dudas, determinan los imaginarios de unos y otros pueblos, aunque con consecuencias marcadamente diferenciales.

Martín Corrales (2002), a través de la recopilación de un gran número de imágenes negativas producidas sobre el “moro” en España, analiza, por ejemplo, cómo históricamente y en distintas etapas se va construyendo la imagen del “moro”. Desde el inicio de la Reconquista es una propaganda que quiere desprestigiar al enemigo musulmán, atribuyéndole características como la falsedad, traición, perfidia, maldad, perversidad, crueldad, cobardía, sexualidad desenfrenada, que luego en el siglo XIX pasan a ser indolencia, ferocidad, fanatismo y lujuria con el nacimiento del orientalismo pictórico. Con la participación de las tropas moras en la guerra franquista contra la República, la izquierda resucitó los estereotipos de brutalidad y lascivia. Y a finales de los años cincuenta con los militares españoles destacados en el Sahara se comienza a construir una imagen que distingue entre dos tipos de “moro”: el *desleal y cobarde marroquí* en contraposición a la imagen del *fiel y noble guerrero saharaui*. Martín Corrales plantea que es posible que esto sea utilizado por muchos progresistas como coartada inconsciente para su morofobia (*ibid.*), al igual que estaría sucediendo ahora respecto al “marroquí de izquierdas”, progresista, democrático, derechohumanista y laico “como nosotros”, y al “marroquí islamista”,

[8] Entrevista realizada el 19 de diciembre de 2007, E11-1.

retrógrado, oscurantista, tradicional, subdesarrollado, violento y radical.

En la actualidad, los ya citados fenómenos de la inmigración y el terrorismo, como vimos en el capítulo anterior, han forjado un nuevo conjunto de discursos e imágenes: el marroquí es el moro pobre, el inmigrante ilegal incapaz de integrarse en la sociedad española, es una imagen muy vinculada a la delincuencia.

El terrorismo global ha situado al musulmán en general, sea marroquí o de cualquier otra nacionalidad, en el punto de mira y ha propiciado la aparición de discursos que dibujan una imagen del musulmán terrorista, fanático islamista, oscurantista, retrógrado, patriarcal, sexista, y enemigo de la democracia y los “valores occidentales”.

En España el atentado del 11 de marzo de 2004 en Madrid, que acabó con la vida de casi dos centenares de personas y dejó un gran número de heridos, acercó el fenómeno del terrorismo global a “casa”. Los españoles pudieron vivir este fenómeno en su propia carne y, a pesar de la madurez con la que el pueblo español reaccionó frente a aquel golpe, al contrario de lo sucedido en Estados Unidos, por ejemplo, la imagen del musulmán, que ya de por sí estaba tocada tras el 11 de septiembre de 2001, se vio profundamente afectada. Todas estas imágenes coloniales se hayan presentes en el imaginario del técnico español a su llegada a Marruecos y a partir de ellas interacciona con la realidad que ha ido a transformar y a “desarrollar”.

En cuanto a la imagen de España y los españoles en Marruecos, la experiencia colonial ha dejado en herencia en el imaginario colectivo una percepción legítimamente negativa, que hay que reconocer que no alcanza el nivel, ni la profundidad, ni los efectos de la existente en España sobre los marroquíes (cfr. Affaya y Guerraoui, 2005). A diferencia del amor que un sector de los francófilos marroquíes profesan a Francia desde sus posiciones privilegiadas, los pocos marroquíes hispanohablantes, concentrados en el norte del país básicamente, mantienen una relación muy distante con España, incluso en ocasiones suelen guardar un rechazo más notorio que el resto de los marroquíes, por razones obvias, y es que la colonización española, como bien es sabido, tuvo lugar en el norte y en el sur de Marruecos,

pero también porque ésta no fue tan profunda y radicalmente perversa como la colonización francesa en el resto del país, especialmente en los planos cultural y lingüístico (cfr. Zarrouk, 2007).

A continuación, mostraré y analizaré algunos fragmentos de los discursos recopilados referentes a la percepción de los técnicos españoles de las diferentes asociaciones marroquíes, especialmente de las llamadas de corte islamista, así identificadas por el hecho de que algunos de sus miembros pertenecen a alguno de los grupos islamistas marroquíes, simpaticen con ellos o, sin ser ni una ni otra cosa, su estética (dejarse barba o llevar hiyab, por ejemplo) lleve a algunos técnicos a identificarlos como tal. Veremos aquí cómo observan la relación entre feminismo e islamismo o Islam, y cómo aparece en sus discursos la cuestión del laicismo.[9]

> Tenemos una preferencia absoluta por lo laico. Considero que la cuestión religiosa es un asunto privado y personal que no ha de trascender al ámbito público y ello es algo que me molesta profundamente tanto en Marruecos como en otros países árabes en los que he estado, como es el caso de Egipto. No queremos poner dinero para que hagan proselitismo las asociaciones, aunque sabemos que no van a hacerlo, ya que toda la población es musulmana y no tienen a nadie que convertir. Queremos trasladar el modelo de la sociedad laica. A nivel personal no me gusta la presencia tan imponente de la religión. A nivel profesional hay asociaciones de feministas islamistas que apoyo, pero prefiero a los laicos, puesto que se ajustan más a los valores modernos de democracia. Aunque no considero que estas asociaciones (las religiosas) no deban actuar. Cuando llegué a Marruecos en el 98, en el norte no existían asociaciones religiosas y por eso no se trabaja con ellas. En la actualidad existen numerosas, pero tampoco nos gusta trabajar con ellas.[10]

La informante que hace aquí estas declaraciones sobre una "preferencia absoluta por lo laico" ostenta un puesto de responsabilidad

[9] He decidido mantener el anonimato de los informantes y las ONGD por respeto a la confianza que han depositado en mí al acceder a ser entrevistados y responder a mis preguntas.

[10] Entrevista realizada el 30 de octubre de 2006.

en la AECID[11] y habla de hecho en su nombre, siendo el sector de ONGD españolas que más financiación reciben de la AECID las de carácter confesional.[12] Cuando dice que "los laicos se ajustan más a los valores modernos de democracia" está construyendo una polarización en la que sitúa a los laicos como progresistas y demócratas, a los que contrapone unos islamistas que se contradicen con dichos valores, representándolos implícitamente como antidemócratas, oscurantistas y retrógrados.

> Trabajamos con asociaciones que sean de izquierdas, con islamistas no hemos trabajado ni trabajaríamos porque somos una ONG laica y porque los modelos de desarrollo son distintos. Los modelos de desarrollo de la Iglesia, de los religiosos en general, son más asistenciales, no se basan tanto en la aproximación a los derechos. Los islamistas son más valientes en cuanto a la democratización, la izquierda ha sido más "pelotera" con el poder para sacar recursos, los islamistas han ido más de frente lanzando discursos contra el rey, en ese sentido es interesante, pero desde el punto de vista de apoyar a alguien que base los derechos en la sharia... la cuestión de los discursos de la Umma, el movimiento popular es mucho más amplio que el de la Umma... El trabajo de los

[11] La Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo es una entidad de Derecho público adscrita al Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación a través de la Secretaría de Estado de Cooperación Internacional (SECI). Es, como establece la Ley 23/1998, de 7 de julio, de Cooperación Internacional para el Desarrollo, el órgano de gestión de la política española de cooperación internacional para el desarrollo [www.aecid.es].

[12] El 50% del total de las ONGD españolas son de carácter confesional: fundadas por las distintas estructuras de la Iglesia católica, movimientos afines al catolicismo, iglesias cristianas o movimientos cristianos. Son, asimismo, las que mayor porcentaje de financiación reciben (Serrano, 2001: 146; Baiges, 1996: 98; Sánchez Soler, 2003). Las ONGD españolas que se encuentran en Marruecos responden, como ya he dicho anteriormente, al mismo porcentaje de reparto por sectores sociales de procedencia de estas organizaciones que se da en España. Lo cual no deja de ser en cierto modo sorprendente si se analiza a la luz de una legislación que limita el proselitismo misionero. Prácticamente, en cada barrio tangerino hay una iglesia; además, en los centros de las tres principales ciudades marroquíes, Casablanca, Rabat y Tánger, sólo hay iglesias, en contrapartida, no hay ni una sola mezquita.

islamistas puede ser bueno, pero nosotros partimos de formas laicas y una visión estratégica. [...] No cierro las puertas a que se pueda trabajar con islamistas, pero no es tan fácil, ya que hay líneas. No se puede tener relatividad cultural sin límite. Cooperación sí, pero bajo la comprensión que yo tengo de los derechos humanos. La cooperación es pequeña dentro de un ámbito más amplio en el que están todas las razones para el auge del islamismo, hay complicidad de los propios gobiernos europeos en el apoyo al gobierno marroquí autárquico, es uno de los factores que pone en auge el islamismo. El movimiento islamista como respuesta popular es aceptado pero su concepción de los derechos humanos no. Ahí está el meollo de la cuestión[11].

En este discurso de otro de los técnicos españoles se repite la misma lógica, la preferencia por una serie de asociaciones de izquierdas, que en teoría compartirían los mismos valores democráticos y la concepción universal de los derechos humanos, frente a un supuesto islamismo que no parte desde la visión derechohumanista. De ahí la justificación de la negación de tratar con las asociaciones de corte islamista ni ahora ni en el futuro. Lo mismo sucede cuando pregunto en ésta y las demás entrevistas sobre cuál es ese concepto que los islamistas tienen sobre los derechos humanos que afirman que no comparten con ellos; entonces, sin excepción, todos los discursos que han ido en esta línea, han argumentado sobre la cuestión de las mujeres: la *mujer musulmana con biyab* oprimida por el Islam. Sin embargo, cuando hago más preguntas e insisto en que ahonden en su argumentación o proporcionen ejemplos concretos, la mayoría se retracta reconociendo que no disponen de conocimientos suficientes sobre los islamistas, ni sobre su trabajo ni su visión. Es el caso del ejemplo siguiente:

Jamás hemos colaborado con los islamistas ni pensamos hacerlo porque no comparten el enfoque de ciudadanía y derechos que nosotros defendemos. El feminismo islamista no existe. Los islamistas manipulan el feminismo, hablan de moralidad, mujeres y el cuerpo de las mujeres... pero ¡¿tienen una visión económica del desarrollo de las mujeres, alguna visión social?! Claro que no, no plantean estas cuestiones... ¡¡¡¿¿¿Por qué no hablan de los castigos corporales que impone su sharia???!!! del ¡¡¡"riba"!!! "Islamista" es un concepto muy vago en el que cabe de todo, y lo que hay detrás de ello y cómo canalizarlo y cómo lo vive la gente es algo muy diferente... Tengo la sensación de que los islamistas tienen financiación, pero no sé de dónde... pero no me refiero a la cooperación al desarrollo. [...] Existe una gran diferencia en las acciones concretas llevadas a cabo por nosotros y por ellos de cara a la implantación de los distintos modelos de desarrollo. Te daré un ejemplo muy claro de ello: con respecto a la violencia de género, si una mujer que la ha sufrido se dirige hacia una organización islamista, lo primero que le van a decir es "¡¿qué le has hecho a tu marido para que te pegue?!". Sin embargo, si esa mujer acude a nosotros o a alguien que defienda lo que nosotros, le dirán que la violencia está prohibida y es inexcusable... Claro, si se basan en el Corán y en lo que éste afirma... ¡dice claramente que hay que pegarlas y encerrarlas! Pero, de todos modos, desconozco las prácticas de los islamistas y su visión...[14]

[11] Entrevista realizada el 11 de diciembre de 2006, Tánger.

Los "castigos corporales que impone su sharia", el Corán "que dice claramente que hay que pegar y encerrar a las mujeres" y el colofón de una financiación sospechosa son todo ello afirmaciones sorprendentes a la luz de la última oración, donde la informante reconoce su "desconocimiento". En el discurso de la cooperante, en apenas un párrafo se ha mostrado una construcción del islamismo y del Islam, a secas, como movimiento retrógrado, contrario a los derechos humanos y a la emancipación de las mujeres. Se ha producido una negación de la existencia de algo que pueda denominarse feminismo islamista, alegando que lo que existe es una manipulación del mismo por parte de los islamistas. A estos últimos, ella no reconoce ningún tipo de visión o proyecto social, más allá de la represión y la violencia física, que resalta que se encontrarían en la base de las fuentes de la que ellos beben, que sería el Corán. El técnico deja caer, asimismo, el argumento de la financiación del islamismo por grupos o sectores sombríos. Todo ello, según la informante, constituiría al islamismo como la antítesis de lo que ellos, laicos, demó-

[14] Entrevista realizada el 5 de diciembre de 2006, Rabat.

cratas y derechohumanistas, serían, puesto que, mientras los islamistas parten de la sospecha sistemática de las mujeres como erradas "¿qué le has hecho a tu marido para que te pegue?", los laicos derechohumanistas, "alguien que defienda lo que nosotros", explicarían con claridad y firmeza a la mujer que "la violencia es inexcusable". Es importante notar el binomio nosotros-ellos que se construye en este discurso, que no se trata de la otrificación del marroquí sino del musulmán, especialmente de aquel que lo exterioriza en el modo particular del islamismo. Según la lógica del discurso que he recogido, habría dos tipos de marroquíes. Por un lado, aquel que habla como "nosotros", que piensa como "nosotros" y que actúa según los marcos y las pautas que "nosotros" imponemos, entiéndase laico, democrático, derechohumanista y moderado, puesto que rechaza la violencia y no la tolera. Por otro, el marroquí islamista, que, en contraposición a "nosotros", es violento y no es civilizado, puesto que carece de proyecto social y vital y rechaza la democracia y los Derechos Humanos. En realidad se trata de un doble ejercicio de homogeneización y de construcción de dos sujetos antitéticos: mientras que se homogeneiza un sujeto islamista bajo toda una serie de características negativas que lo inferiorizan por definición, se está construyendo, según el efecto *boomerang* ya advertido por Mohanty (1984), otro sujeto igualmente homogéneo, pero que, sin embargo, es superior y se caracteriza por la humanidad, el progreso y la modernidad.

> Los islamistas hacen una lectura utilitarista del género: dignifican la mujer a través del Islam, pero ésta queda sometida dentro del sistema patriarcal. La izquierda deja la religión en la esfera privada y no la instrumentaliza, y dignifica a la mujer por los derechos civiles. Son modelos de mujer distintos. Las ONGS islamistas no parten de un modelo equitativo y reservan esferas de poder al hombre y dejan a la mujer siempre ligada a la parte reproductiva y la quitan de la esfera pública. La izquierda tiene otra esfera, saca la religión de lo público. En las acciones concretas, ¿en qué se diferencian? En la alfabetización los islamistas emplean el Corán y la izquierda otro tipo de documentos. Global Rights ha implantado en Marruecos la alfabetización jurídica. Los islamistas hacen una alfabetización estéril. A través de la alfabetización, la izquierda intenta dar un papel a la mujer. La clase social da un acceso a una cota de libertad u otra, pero hay una estructura global que marca unos límites. Por ejemplo, el portero de un edificio se siente legitimado para llamar la atención a una mujer por llegar un día tarde. En Tánger se da un fenómeno de localización de la producción sobre todo textil y mujeres que trabajan en condiciones horribles, el dinero lo controla el hombre después de todo su esfuerzo y sufrimiento. A nivel social, la mujer no puede enfrentarse a unas normas sociales. En la nueva Mudawana hay una serie de cambios, pero los propios jueces no los llevan a cabo. Yo conozco a un juez en una ciudad cerca de Tánger que casa a las niñas si éstas ya tienen la regla, sean o no mayores de edad. La izquierda no colabora con los islamistas porque hay un divorcio, son dos modelos de sociedad distintos. Las feministas apuestan por un modelo laico y los islamistas por uno religioso. El Al-Adl wal-Ihsan (Justicia y Espiritualidad) ha desarrollado el tema del islamismo feminista entendiendo el feminismo como injerencia extranjera, pero ello en el fondo es politizar la religión.[15]

En este otro testimonio, el informante explica la situación precaria de las mujeres en el contexto marroquí a través, exclusivamente, del papel de los islamistas. La agenda de éstos y sus modelos de género serían para el informante los que generan esta situación o, cuanto menos, la justifican. Así, por ejemplo, cuando dice "el portero de un edificio se siente legitimado para llamar la atención de una mujer por llegar un día tarde" o "En Tánger se da un fenómeno de localización de la producción sobre todo textil y mujeres que trabajan en condiciones horribles, el dinero lo controla el hombre después de todo su esfuerzo y sufrimiento" establece una relación de direccionalidad entre estas situaciones y los islamistas. No queda claro, sin embargo, si lo que afirma es que ellos son los causantes o son quienes lo justifican. De nuevo, argumentos poco fundamentados y estereotipados para desacreditar tanto los modelos como el trabajo de los islamistas.

Por otro lado, también aparece en este testimonio el argumento de que los islamistas alfabetizan con el Corán. Pero, según he podi-

[15] Entrevista realizada el 11 de diciembre de 2006, Tánger.

do comprobar en el trabajo de campo, en ninguna de las asociaciones identificadas como islamistas que tengan programas de alfabetización se emplea el Corán, sino los libros de texto establecidos oficialmente por el Estado.[16] De todos modos, en el argumento del informante se están inferiorizando las fuentes culturales, religiosas, legales, jurídicas y sociales islámicas, cuando califica a la alfabetización con el Corán como un ejercicio estéril, situándonos entonces en el racismo cultural y epistémico. De nuevo se vuelve a reproducir el esquema binario, "su" alfabetización es estéril en contraposición con la de la izquierda laica, que es "jurídica". Quizás habría que preguntar a las mujeres musulmanas que esa izquierda laica quiere alfabetizar, por su opinión acerca del calificativo de esterilidad de un texto que ellas consideran sagrado. Sin embargo, eso no sucederá, puesto que nos situamos frente a la profunda convicción de la superioridad occidental, que parte de un paternalismo colonial convencido de saber qué es lo mejor para ellas, lo más provechoso, fructífero y positivo para esas mujeres necesitadas de alguien que las conduzca de la mano por el camino del desarrollo y la modernidad.

Se trataría de mujeres musulmanas y creyentes que están aprendiendo a leer y escribir la lengua árabe, y para ellas emplear el Corán con este objetivo, como libro que consideran sagrado, no sería en absoluto considerado como una "alfabetización estéril" tal como ha sido calificada. Por otro lado, como información complementaria, no estaría de más recordar que el texto coránico ha sido utilizado históricamente en el mundo árabe, y no exclusivamente por musulmanes, como fuente primaria para el estudio y aprendizaje del árabe clásico.

La conclusión del informante es que el islamismo hace un empleo utilitarista del género y politiza la religión. Sin embargo, por un lado, los islamistas, que no son un bloque homogéneo, no entienden el concepto de género, ni el de religión, ni el de política, del

[16] Entrevistas realizadas con las principales 7 asociaciones de corte islamista en Tánger: la asociación de Al Aoun wa-l-Igaza, la asociación Al-Hidn, Basma, la asociación de Dradeb Ain Hayyani, Karama, la del barrio de Hay Ben Kirane y la de los barrios de Mesnana y el Rahrah.

mismo modo ni desde los mismos trasfondos culturales e históricos occidentalocéntricos y cristianocéntricos que él emplea. Por otro lado, tanto la cuestión del género como la del Islam han sido utilizadas como papeleta política por parte de todas las tendencias ideológicas y los grupos políticos sin distinciones, lo cual no puede achacarse en exclusiva a los grupos islamistas.

La islamofobia trasciende los discursos y se materializa en una discriminación directa que adopta formas de chantaje económico de las ONGD a las asociaciones locales. Es el caso de una de las asociaciones de barrio de Tánger a las que se financió un proyecto de formación en costura. Los beneficiarios decidieron que querían que fuera costura tradicional; sin embargo, la ONGD respondió que no financiaba formación en costura para "hacer chilabas y extender el islamismo" y que la formación tenía que ser para hacer "ropa normal y moderna" o, por el contrario, se retiraba la financiación[17]. Nótese la relación entre "chilabas" e "islamismo" en este discurso. Esto es interesante, sobre todo teniendo en cuenta que la chilaba se trata de una seña de identidad cultural genuinamente marroquí, que utilizan incluso las élites "occidentalizadas", además de marroquíes de todas las ideologías y confesiones. Por otro lado, la calificación de "normalidad" y "modernidad" se refiere al atuendo occidental; esta afirmación conlleva implícito que todo aquel atuendo no-occidental es automáticamente "anormal" y, además, al no ser "moderno", es contrario al progreso, definido éste desde el universal occidental.

El presidente de la asociación marroquí víctima del chantaje me pidió reiteradamente que no escribiera esta información publicando de quién se trataba, por miedo a que les cortaran la financiación, vital para ellos, en un contexto de absoluto desentendimiento por parte del Estado marroquí de su zona en Tánger. La violencia epistemológica, conceptual y discursiva no permanece tan sólo en ese nivel abstracto, sino que se materializa en formas complejas de vio-

[17] Esta versión constituye el relato en términos literales del presidente de la asociación marroquí. Entrevista realizada el 18 de enero de 2007 en Tánger. En una posterior conversación con el cooperante que realizó estas afirmaciones, realizada el 11 de diciembre de 2007, él mismo me repitió estos argumentos.

lencia física, material y directa que pueden aparentar no ser tan evidentes[18].

Más de la mitad de los técnicos entrevistados han sostenido discursos islamófobos como los analizados. En concreto, los técnicos de 11 de las 18 ONGDS que contacté. Estos técnicos, además de la informante que ostenta un puesto de responsabilidad en la AECID, se identifican a sí mismos como izquierda progresista. Del resto de las 7 ONGDS que no han reproducido este tipo de discursos, 4 se tratan de organizaciones pertenecientes al sector confesional. Por lo tanto, en el caso de estas últimas asociaciones, su sector social de procedencia sí parece haber determinado sus discursos, donde no se muestra la misma hostilidad contra los islamistas. Incluso en el caso de una de ellas, se han mantenido relaciones de cooperación con ellos, aunque de forma muy puntual.[19] En el caso del resto de sectores, sin embargo, no sucede lo mismo, sino que lo que parece ser condicionante son más bien las subjetividades y percepciones personales de los técnicos.

La islamofobia de los técnicos españoles en Marruecos construye dialécticamente un panorama simplista, polarizado entre grupos laicos, "como nosotros", y sectores islamistas, "los otros", que reduce la rica complejidad social, ideológica y política marroquí al absurdo de esta ecuación binomial. Toda esta construcción se produce entorno a la invención del sujeto colonial *mujer musulmana con hiyab* como representación del carácter intrínsecamente patriarcal del Islam y de los islamistas.

La islamofobia producirá, por un lado, la invención de la realidad marroquí y, por otro, la imposibilidad para la comprensión de dicha sociedad, sus códigos culturales y sus mecanismos de funcionamiento. Ello se produce a través de la imposición de unos criterios de medida que tienen como consecuencia la creación de jerarquías, al situar los moldes occidentales en lo más alto de esa jerarquía. Además, a partir de la creación de esos criterios en relación con moldes conceptuales occidentales (democracia, progreso, etc.) y la producción de jerarquías, la explicación de la no ubicación de los otros en lo alto de la jerarquía se explica como un defecto intrínseco a su cultura y sus principios.

Esta islamofobia no se limitará al nivel de los discursos, sino que los trasciende materializándose en políticas y acciones concretas que tendrán consecuencias socio-políticas, culturales y económicas diversas.

Financiando la islamofobia: criterios para la elección de las contrapartes marroquíes

Salvo en una de las ONGDS españolas estudiadas,[20] no existen criterios claramente definidos por ellas para escoger a sus contrapartes. Lo que rige principalmente estas relaciones son los contactos personales y una presunta afinidad ideológica. En un plano secundario se tienen en cuenta cuestiones como las aptitudes de gestión de las asociaciones, la transparencia o la representatividad y cercanía de dichas asociaciones con la población beneficiaria, criterios que muy pocas ONGD tienen en cuenta de facto.[21] Por otro lado, las

[18] La islamofobia es ante todo violencia y esa violencia se materializa, como ya he dicho, de formas complejas. Pero la islamofobia también es muerte y aniquilación física y material. Es como el caso de un alga microscópica que en un lago doblase su tamaño a diario. Cuando en uno de los días el alga ya ha alcanzado la mitad del tamaño del lago, al día siguiente el lago deja de existir. Las feministas norteamericanas que teorizaban sobre la subyugación de las mujeres afganas y la necesidad de "salvarlas", al reproducir discursos islamófobos, no eran, tal vez, conscientes de que esos discursos conducirían a justificar una invasión y, de hecho, la expoliación de las tierras, la violación, la tortura y el asesinato de esas mujeres afganas. Éste es el ejemplo de una relación no lineal de discursos que conducen a la aniquilación física. Otro ejemplo sería el de la joven egipcia asesinada en Alemania, Marwa Sherbini. Los discursos de inferiorización y subhumanización del agresor condujeron a la muerte de Marwa [http://jovenesmuertos.blogspot.com/2009/07/marwa-el-sherbini-la-martir-del-hiyab.html].

[19] Proyecto de cooperación durante los años 2006 y 2007 entre Solidaridad Don Bosco y la asociación marroquí Al Aoun wa-l-Igaza. Entrevistas realizadas el 15 de diciembre de 2007 y el 18 de enero de 2007.

[20] Intermón Oxfam, entrevista realizada en diciembre de 2006.

[21] Ésta es una información que los técnicos de las asociaciones españolas me han proporcionado respondiendo a una pregunta directa sobre sus exigencias a la hora de escoger una contraparte marroquí.

ONGD tienen a sus contrapartes afianzadas y cada cual tiene ya fijada la colaboración con determinadas asociaciones, lo cual limita el acceso de nuevas asociaciones para que participen en el juego de la cooperación al desarrollo.

El criterio de los contactos, las amistades personales y lo que los técnicos españoles identifican como afinidad ideológica, es hegemónico en todas las organizaciones a la hora de escoger a la contraparte local. De entre todas las ONGD, sólo en dos casos no se anteponen los criterios mencionados a los criterios relacionados con la calidad del trabajo de la asociación marroquí y sus capacidades de gestión. En todos los casos, excepto uno, cuando se señala este criterio de afinidad ideológica es para poner de relieve la preferencia a trabajar con sectores de la izquierda laica en detrimento de las asociaciones de corte islamista.

Sin embargo, el criterio de la afinidad ideológica es problemático, en tanto se está partiendo de que la izquierda marroquí puede asimilarse a la europea, sin tener en cuenta factores elementales que las distancian, destacando, por ejemplo, la escasa cultura democrática de la primera. El continuismo de los socialistas marroquíes durante la transición ha hecho palpable el contraste entre la teoría ideológica y una práctica en la que el discurso pasa a ser muy pragmático y realista. El Partido Socialista, por ejemplo, no dispone de estructuras democráticas, lo mismo que sucede con la mayoría de las fuerzas políticas en el país, lo cual tiene su origen y causa en la naturaleza de la cultura política en Marruecos. Por ello, no puede hacerse una analogía entre los socialistas marroquíes y los españoles.

La construcción de analogías y comparaciones entre sectores de la política y la sociedad marroquí y la española sin tener en cuenta los contextos divergentes y los elementos que los diferencian, se da con mucha frecuencia en todos los ámbitos.

Tampoco la comprensión del laicismo es la misma. Si bien no es homogénea en Marruecos ni en los sectores de la izquierda marroquí, excepto en casos extremadamente marginales, no se reniega de todo vínculo con el Islam. Esto se verá después con mayor claridad en los discursos de los movimientos de mujeres. Desde este punto de vista, un técnico español podría tener tantas diferencias con uno marroquí de izquierdas como con uno islamista. Sin embargo, esta

realidad está transformándose debido a la presión de los montos de la Cooperación que empuja a la radicalización de los discursos en una falsa polarización irreconciliable entre la izquierda y los islamistas. Especialmente, los sectores de la izquierda son los que mantienen, debido al interés de cara a su proyección internacional, unos discursos más agresivos respecto a los "otros", "islamistas retrógrados".[22]

Otro elemento que posiblemente ignoren los técnicos españoles que reproducen la polarización y las analogías con la izquierda marroquí, sería el de los discursos de algunos de los técnicos marroquíes, especialmente en los sectores de izquierdas, que no admiten la cooperación ni la observan en los mismos términos en los que los españoles la plantean. Éste es el caso de una de mis informantes, hispanohablante y con la que de hecho llevé a cabo la entrevista en lengua española, que afirmó lo siguiente: "nosotros sólo aceptamos el dinero de la cooperación española porque consideramos que es nuestro dinero, nos están devolviendo el dinero que nos robaron durante el protectorado"[23]. En su discurso, no habla ni de cooperación ni de afinidad ideológica alguna, a pesar de que esta activista, por ejemplo, reproduce literalmente los lenguajes del género y del desarrollo y de la modernidad, así como los discursos islamófobos.

Por otra parte, son problemáticos también los criterios de los técnicos españoles a la hora de clasificar a una asociación como islamista. En primer lugar, el epígrafe "islamistas" encierra una diversidad de grupos muy amplia, que hacen distintas lecturas del Islam y tienen modelos socio-políticos, económicos y culturales así como grados de emancipación e innovación muy variados. Sin detenerme

[22] Esta realidad responde al panorama marroquí entre los años 2006 y 2010, en el que fue realizado el trabajo de campo y se centra en ellos la investigación presente. Sin embargo, actualmente el rival principal del Islam político en Marruecos es el Partido del Asala wa-l-Mu'asara (PAM) afín al régimen marroquí. En cuanto a la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP), se ha derrumbado por completo debido a las derrotas sucesivas en las diferentes elecciones y también a las escisiones internas. En lo que respecta a los militantes de izquierdas en el ámbito asociativo, han realizado un repliegue derechohumanista en el seno del tejido asociativo marroquí.

[23] Entrevista llevada a cabo el 15 de diciembre de 2007 en Tánger, E5-1.

en toda la diversidad existente, los dos principales grupos islamistas en Marruecos, el Partido de Justicia y Desarrollo (PJD) y la Yama'at Al-Adl wa-l-Ihsane (YAI) guardan entre sí importantes diferencias estructurales, organizativas, políticas, discursivas, ideológicas, de exégesis y hermenéutica, y de modelos de familia y de género. Diferencias tan importantes que incluso llegan a confrontar a ambos grupos. Esta heterogeneidad y complejidad en el interior del movimiento islamista es absolutamente ignorada por los técnicos españoles.

En segundo lugar, a la hora de identificar una asociación como islamista, un componente que a menudo parece olvidarse es el hecho de que la sociedad marroquí es una sociedad mayoritariamente musulmana y practicante. Por ello, se ha de tener en cuenta que símbolos como son el hiyab, la chilaba o un cuadro colgado en la pared donde aparezca epigrafía de una aleya coránica, como varios técnicos españoles señalaban como demostración del carácter islamista de una asociación marroquí,[24] no pueden ser considerados como signos que indiquen el carácter islamista de una asociación. Estos son elementos que forman parte de la cultura árabe y musulmana mayoritaria en Marruecos, trátese de islamistas o no. Para identificar una asociación como islamista debería ser indicativo, en todo caso, el lenguaje de los técnicos, las referencias que emplean, el perfil político e ideológico, y las relaciones que puedan mantener con movimientos islamistas.

También he observado un caso en el que sucedía justamente lo contario: la ONGD española en cuestión cooperaba con una asociación marroquí de corte islamista a pesar de mantener discursos islamófobos, ya que no la consideraba como tal, puesto que de las cuatro mujeres que trabajaban en dicha asociación, sólo una vestía el hiyab.[25] Se trata, al fin y al cabo, de unas conclusiones que, además de partir de las imágenes estereotipadas coloniales, no tienen en cuenta el contexto de la sociedad en la que se desarrolla el fenómeno del islamismo, y que ignoran tanto del lenguaje como los símbolos empleados en él.

[24] Entrevistas realizadas en octubre, noviembre y diciembre de 2007, E20-1, E21-1, E12-2 y E12-3. También con técnicos marroquíes que fueron así calificados por su estética o la de la sede de su asociación, en diciembre de 2007, M16-1y M18-1.

[25] Entrevista realizada en diciembre de 2006, M19-1.

Más allá de estas consideraciones, muy pocas organizaciones escogen trabajar con la administración pública frente a una mayoría que se decanta por el trabajo con asociaciones de la Sociedad Civil. De entre las ONGD estudiadas en Tánger sólo he podido observar dos casos de este tipo. El primero es el de las ONGD españolas de carácter confesional que trabajan conjuntamente en el centro de Assabil[26]. Aquí cabe destacar la estrecha colaboración que se da entre todas las ONGD confesionales que se hayan en Marruecos, porque, tal como señala uno de los cooperantes, todas las obras de la Iglesia están comunicadas. Por ello, E9 y E10 en el centro de Assabil, y E16 y E22 colaboran activamente en todos los proyectos que desarrollan. El segundo caso es el de E8, que en su centro de Assadaqa su única contraparte es la Entraide Nationalle, dependiente del Ministerio de Desarrollo Social marroquí[27].

El criterio del reconocimiento a las asociaciones marroquíes por parte del gobierno marroquí de la calidad de utilidad pública es ignorado por todas las ONGD a la hora de escoger sus contrapartes[28]. Este reconocimiento que el gobierno marroquí concede a las asociaciones marroquíes, en principio es algo que puede ser solicitado por cualquier asociación (salvo las de carácter político y los partidos políticos); sin embargo, sólo unas decenas de asociaciones marroquíes, de entre las más de 30,000 existentes, han obtenido este reconocimiento, y curiosamente éstas son asociaciones con relaciones directas en los círculos de poder (cfr. Tozy, 2002). El estatus de "utilidad pública" a una asociación permite a ésta tener una mayor capacidad patrimonial que la que una asociación de carácter ordinario pueda tener. Además, las asociaciones reconocidas de "utilidad pública" son prácticamente las únicas receptoras de subvenciones

[26] E9 y E10.

[27] Entrevista realizada en enero de 2007.

[28] Aunque es precisamente la M24, una asociación tangerina con calidad de utilidad pública y cuyos miembros tienen relaciones directas con el régimen, la preferida de la cooperación española y la que mayor cantidad de fondos recibe. Entrevistas a E2, E12 y M18 en octubre y diciembre de 2007.

estatales, y mientras las asociaciones ordinarias están sujetas a la necesaria autorización del secretario general del gobierno para poder organizar colectas u otro tipo de actividades solicitando la generosidad pública (conforme a la Ley 004-71, de 1 de octubre de 1971), las de "utilidad pública" están autorizadas a prescindir de esta autorización una vez al año (Núñez Villaverde, 2005: 41-42).

En noviembre de 2006, el Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación de Marruecos envió a algunas embajadas en Rabat, entre ellas la española, una nota verbal en la que advertía a los países extranjeros de que no podían canalizar el dinero destinado a Cooperación más que a través de las asociaciones reconocidas por Marruecos de "utilidad pública" (Vega, 2006). Este hecho, según la OTC en Rabat, no tuvo ninguna trascendencia a efectos prácticos; sin embargo, en su momento esta nota fue interpretada tanto por algunos diplomáticos como por las ONGD como una forma de presión con la que el gobierno marroquí quería hacer llegar el dinero a organizaciones e instituciones vinculadas al régimen y al entorno del rey, organizaciones que en la gran mayoría de los casos no cuentan con la confianza y la credibilidad necesarias (*ibid.*)

La embajada española, en su momento, hizo indirectamente alusión a que esta nota estaba relacionada con algunas iniciativas llevadas a cabo por los Estados Unidos (*ibid.*). Aunque es lógico que sea la embajada de España, país con el mayor número de organizaciones no gubernamentales actuando en Marruecos, la que se viera afectada principalmente por el contenido de la "llamada de atención" marroquí. Las iniciativas estadounidenses a las que hacía referencia la embajada española están relacionadas con la nueva política que este país adoptó después del 11-S respecto a priorizar el apoyo a las asociaciones de corte islamista frente a otras como un intento de control del *radicalismo* y, a su vez, como opción de búsqueda de alternativas al régimen marroquí.[29]

La nueva política de cooperación norteamericana apunta a que, si Estados Unidos financia y apoya a este tipo de asociaciones de islamistas "moderados", como son calificadas, es posible así evitar

[29] Entrevistas con M13-1, M13-2, M7-1 y M8-1, entre enero de 2007 y julio de 2011.

que sean financiadas por otros países que colaboren en la radicalización de éstas o que, al ser reprimidos estos *sectores moderados*, se produzca un ascenso de los *fundamentalismos radicales*. La revista *US News World Report* informó el 25 de abril de 2005 que la administración estadounidense había adoptado una estrategia para influenciar a los musulmanes a través de una campaña sin precedentes desde el final de la Guerra Fría. En la misma, se gastarán millones de dólares a través de equipos militares de operaciones psicológicas y agentes encubiertos de la CIA. Zeyno Baran, analista sobre terrorismo del Nixon Center que ayudó a diseñar la actual estrategia estadounidense, realizó la siguiente declaración al semanario: "Tú suministras dinero y ayudas a crear el espacio necesario para que los musulmanes moderados, tanto liberales como conservadores, se organicen, publiquen y traduzcan su trabajo" (Fernández, 2005).

Como parte de esta estrategia, la USAID está formando imames musulmanes en Bangladesh en los temas relativos al desarrollo. En Madagascar, la embajada estadounidense ha patrocinado la creación de un centro deportivo vinculado a un grupo de mezquitas. En Indonesia, la mayor nación islámica del mundo, la USAID ha financiado a más de 30 organizaciones islámicas. La campaña también contempla la financiación de medios de comunicación musulmanes, como revistas y páginas web, para que adopten una postura más pronorteamericana. También han recibido apoyo y financiación norteamericana grupos como el PJD turco y se han dado numerosos intentos de acercamiento y diálogo con los Hermanos Musulmanes en Egipto, Hamás en Palestina o Hezbollah en Líbano (*ibid.*).

Marruecos no escapa a este contexto y, lejos de la precariedad de una mal programada cooperación española, Estados Unidos ha realizado tanto encuentros para el diálogo y reuniones secretas como serias propuestas de colaboración, apoyo y financiación a los sectores islamistas marroquíes, tanto del PJD[30] como de la YAI[31].

[30] Varios técnicos de asociaciones vinculadas al PJD y miembros del partido me han informado sobre numerosas propuestas de colaboración por parte de la embajada norteamericana. Éste es el caso de M7-1 en la entrevista realizada el 5 de enero de 2007.

[31] Entrevista realizada el 6 de enero de 2007 con M8-1.

En este sentido, hay que recordar que Estados Unidos realizó una serie de gestiones con el fin de que el régimen marroquí levantara el cerco a los islamistas del PJD después de los atentados del 16 de mayo. Tampoco hay que olvidar que el embajador norteamericano en Rabat intervino directamente para que la justicia marroquí no procesara a Nadia Yasin en junio de 2005 por haber realizado una serie de declaraciones polémicas en su visita a Estados Unidos en una conferencia en la Universidad de Berkeley acerca de sus inclinaciones republicanas (Fierro, 2005).

Por lo tanto, la nota dirigida por el gobierno marroquí a las embajadas en Rabat está más encaminada a mostrar un "descontento" del régimen marroquí, molesto con la emergencia de estas asociaciones apoyadas por los Estados Unidos. El régimen marroquí hubiese preferido que a estas asociaciones se las tildara de radicales e incluso terroristas, pero esto no ha sido así. El temor marroquí hacia la financiación, reconocimiento y legitimidad que Estados Unidos está prestando a los principales sectores islamistas moderados marroquíes viene de que ello se traduce, según varios miembros islamistas, en la existencia de una alternativa con la que la administración norteamericana podría contar en Marruecos y en otros países de mayoría de población árabe y/o musulmana, frente a los regímenes existentes.[32]

De ahí el temor de las asociaciones de corte izquierdista y laicista a la pérdida de financiaciones de la Cooperación y los organismos Internacionales y la apropiación por parte de estos sectores de un discurso que diaboliza al islamista para evitar una competencia fuerte en lo referente a la consecución de los fondos de la cooperación al desarrollo. Ello transformará, por lo tanto, los discursos de la izquierda, radicalizando su posición islamófoba y retroalimentando los discursos de los técnicos españoles, pero al mismo tiempo también influirá en los discursos de los diferentes grupos islamistas que reaccionarán de modos variados.

[32] Entrevistas realizadas con varios miembros del PJD y de la YAI a lo largo del año 2007.

El panorama de la Sociedad Civil (SC) en Marruecos

En el contexto de los países del Magreb, Marruecos sobresale por el notable desarrollo de su SC[33] en los últimos cincuenta años. Cifras oficiales hablan de más de 20,000 asociaciones legalizadas (Feliu, 2004: 58), mientras que otras fuentes señalan cifras que superan las 30,000 (Roque, 2002: 45). La primera ley reguladora de la actividad asociativa en Marruecos data de la época del protectorado, con el dahir de 1958. En los años 70 se produce una regresión de la actividad asociativa en Marruecos por las restricciones impuestas por el régimen. A finales de los 80 volvemos a asistir a una floración del asociacionismo ligada a numerosos factores. Las nuevas asociaciones urbanas que van a surgir a partir de entonces estarán estrechamente vinculadas tanto al Estado como a los diferentes partidos políticos, y serán organizaciones que cubran un amplio espectro de intereses y actividades: derechos humanos, ayuda humanitaria, cultura, profesiones, religión, artes, etc. (cfr. Feliu, 2004; Núñez Villaverde, 2004; Pérez Beltrán, 2006; Roque, 2002, y Tozy, 2000).

Los factores internos y externos que impulsan el asociacionismo en Marruecos a partir de finales de la década de los 80 son varios. Por una parte, la apertura política que el régimen marroquí inicia entonces con la amnistía de 1991, que está relacionada con las presiones internacionales del momento y con un intento del Majzén[34] de legitimarse ante la Comunidad Internacional. Se introducen mejoras en la libertad de expresión, de prensa, de asamblea y de asociación. Por otra parte, el papel de la Cooperación Internacional y las inyecciones de financiación extranjera fueron decisivos para fomentar y fortalecer el tejido asociativo. Ello forma parte de los nuevos esquemas ideológicos neoliberales económicos de adelgazamiento del Estado asistencialista impuestos a Marruecos a partir del Plan de Ajuste Estructural (PAE) que el BM y el FMI aplicaron en

[33] Este concepto tan controvertido ha sido ampliamente discutido y debatido (cfr. Cohen y Arato, 1992; Jerez y Revilla, 1997; Peña, 2003; Taylor, 1997, y Walzer, 1995, entre muchos otros).

[34] Entramado de poder, del entorno de Palacio, de origen medieval que dirige el país.

1983. El PAE impuesto condujo al de por sí atrofiado Estado marroquí en la década de los ochenta a una situación de terrible precariedad, así como a un grave aumento de los niveles de pobreza en el país de la mano de las limitaciones en la prestación de servicios públicos por parte del Estado. Ello se tradujo en el descontento popular y las revueltas urbanas vividas en Marruecos en las dos últimas décadas, que han obligado al régimen marroquí a adoptar una política en cierto modo más flexible con respecto al movimiento asociativo (Feliu, 2004). Además de todos los factores mencionados, los inmigrantes marroquíes residentes en el extranjero desempeñaron y desempeñan un papel destacado en el desarrollo de la actividad de asociaciones dedicadas al codesarrollo, y ello por la importancia del volumen ascendente de los fondos que son transmitidos por ellos (Roque, 2002: 56).

A pesar de lo anteriormente señalado, la consolidación de la Sociedad Civil en Marruecos encuentra numerosos obstáculos. Pérez Beltrán (2001) enumera entre las posibles causas del desarrollo tardío y parcial de la Sociedad Civil en Marruecos factores como:

> El carácter neopatrimonial caracterizado por la estatización y clientelización de la sociedad, el predominio del Estado sobre el individuo, el anclaje del sistema patriarcal y la utilización del islam como factor de legitimación. La bibliografía existente sobre el tema insiste en cierta pérdida de terreno de la vertiente neo-patrimonial durante los años 80, que, junto a otros factores socio-económicos como la divulgación de la enseñanza, el aumento demográfico, la emergencia de las clases medias, los efectos ideológicos de la emigración, etc., han permitido la generación de estos espacios autónomos en los que se ha podido consolidar una sociedad civil resistente al ejercicio arbitrario del Estado. (*ibid.:* 12-13).

Efectivamente, hay autores sumamente escépticos respecto a la autonomía de la Sociedad Civil marroquí en relación al Majzen. Mouaqit (2001) habla de unas elites sociales muy poderosas estrechamente vinculadas al poder político y, por lo tanto, a lo estatal, dando lugar a una situación que puede definirse de clientelismo, neopatrimonialismo o patronazgo, así como de la creación de una

"fachada democrática" detrás de la cual hábilmente se esconden las clásicas estructuras del gobierno del Majzén. Todo ello produce que se consagre la monopolización del poder y la satelización de las fuerzas políticas y sociales, frenando la configuración de una SC cohesionada y fuerte (*ibid.:* 289-300).

Saaf (1992) de entrada, niega la existencia real de una SC, aunque habla de dos tipos: la oficial, compuesta por partidos políticos, sindicatos y asociaciones, gestionada por las elites intelectuales y tecnócratas y que funciona básicamente por escrito, hallada en las capitales y las grandes ciudades, y por otro lado, la informal, formada por grupos culturales locales y cofradías religiosas. Saaf afirma que las estructuras políticas marroquíes son simplemente incompatibles con la emergencia de una SC.

Denoeux y Gateau (1995) consideran que el hecho de que la mayoría de los miembros de las asociaciones pertenezcan a las clases medias y urbanas constituye un obstáculo para la consolidación de la misma, ya que se trata de una minoría de formación occidentalizada, en general, que no está en contacto con las clases populares con las que pretende trabajar. Exceptúan algunos casos de asociaciones de desarrollo local donde suele existir un mayor contacto entre los técnicos y los beneficiarios, lo cual limita las posibilidades de que estas asociaciones puedan constituir un vínculo entre el Estado y las clases populares.

La dependencia casi absoluta de algunas organizaciones de la financiación extranjera supone otro obstáculo en la consolidación de la SC (Adlbi Sibai, 2008). Y finalmente, según Roque (2002), la existencia de personalismos supone otro inconveniente, puesto que a menudo los fundadores de las ONGS no delegan responsabilidades y utilizan las asociaciones con fines comerciales o de promoción personal (*ibid.:* 67-68).

En cuanto a las principales manifestaciones de la SC en Marruecos que han sido objeto de análisis hasta el momento, Pérez Beltrán (2006) destaca las siguientes. En primer lugar, las asociaciones regionales, sobre las cuales los estudios existentes inciden en su fuerte vinculación con el Majzen y con las directrices del Estado en materia de descentralización y de política regional (cfr. Ghazali, 1991; Ojeda, 2001, y Santucci, 1991). Este tipo de asociaciones se habrían

promocionado por tres causas principales: para implicar a las elites locales en las problemáticas socio-económicas de su propia región, de las que el Estado se ha desentendido o no dispone de los medios suficientes para intervenir de manera directa; para crear un marco legal que gestione las acciones de Cooperación y Desarrollo, y finalmente para contribuir a la estatización de la sociedad mediante el intento de estrechar las relaciones entre el poder central y la pequeña burguesía urbana. En segundo lugar, asociaciones de carácter socio-económico destinadas a cubrir las deficiencias del Estado en los dominios técnicos. Estas asociaciones intervienen en cuatro sectores clave: salud, promoción de la vida profesional, apoyo a la pequeña y mediana empresa, y desarrollo del medio rural. En tercer lugar, asociaciones de "compromiso social" y lucha por "la justicia social". Son asociaciones que han mostrado una mayor autonomía respecto al Estado. En este ámbito, se han estudiado especialmente las asociaciones que actúan en tres principales sectores: Derechos Humanos, estatus de las mujeres y el conflicto bereber (Pérez Beltrán: 15-20).

Ahora bien, hay que resaltar que, en la amplia bibliografía que se ha dedicado a estudiar las manifestaciones concretas de la SC en Marruecos, Pérez Beltrán (2006) ha señalado que una característica compartida por la mayoría de estos estudios es que centran su atención en la componente laica de la SC marroquí, ignorando un gran número de asociaciones de corte islamista que desempeñan un papel de resistencia al Estado, propio de este fenómeno (*ibid.:* 14-15). Este hecho no es fortuito y se encuentra vinculado esencialmente con las estructuras de racismo cultural y epistemológico que subyacen a las ciencias sociales. Esta omisión se ha intentado con mayor o menor éxito subsanar en las publicaciones del grupo de investigación que dirige Pérez Beltrán, donde se analiza con especial incidencia el fenómeno de los islamismos marroquíes como movimientos de contestación socio-política que ejercen una importante resistencia al ejercicio del Estado. Macías Amoretti (2006), por ejemplo, ha analizado el concepto de democracia y la elección de algunos valores democráticos para relacionarlos con las prácticas y la ideología política del movimiento islamista marroquí. Martínez Núñez (2004), por su lado, investiga los conceptos que han sido

continuamente reelaborados a lo largo de la historia del Islam por parte de los grupos de resistencia a los regímenes establecidos, como es el caso de los movimientos islamistas actuales (cfr. Pérez Beltrán, 2006: 15).

Cuando hablo de asociaciones de corte islamista, me refiero tanto a aquellas descritas por Tozy (2002), cuando se refiere a las insertas dentro del ámbito del culto y la *da'awa* (predicación del mensaje islámico), como a aquellas cuyos objetivos están relacionados con el desarrollo en diversos sectores o con la defensa y promoción de los derechos fundamentales, pero cuyos miembros tienen alguna relación con los dos principales grupos islamistas del país, el PJD y la YAI. Son el nuevo tipo de asociaciones de corte islamista, reformistas y modernas, como se refiere a ellas Layachi (1998) en su artículo sobre la SC marroquí.

Como se vio en los apartados donde desarrollé el concepto del pensamiento arabo-islámico colonizado y el papel de los movimientos reformistas islámicos en el mismo, nada más lejos que caer en la reproducción simplista de un esquema que sitúa el islamismo en una posición de autenticidad y a los sectores de izquierda en la categoría de coloniales, extranjeros o imperialistas (que sería además el mismo esquema que, como se verá posteriormente, reproducen algunos islamistas); tanto unos como otros, como ha demostrado el trabajo de Macías Amoretti (2006), son un producto marroquí autóctono. Las características que informan sus diferentes ideologías forman parte del contexto general del pensamiento arabo-islámico contemporáneo y de un pensamiento particularmente marroquí. Pero lo autóctono, después de la colonización y la colonialidad, ya no existe como tal. Como ya desarrollé en apartados anteriores, tanto los elementos ideológicos y discursivos de unos como de otros, sin excepción, se encuentran encerrados en la *cárcel epistemo-lógico-existencial.*

En cualquier caso, quiero poner de relieve el hecho de que los componentes islámicos que efectivamente son producto de la tradición socio-política, cultural e histórica mayoritaria en el país, acaban por construirse, mediante numerosos instrumentos académicos, mediáticos, discursivos, políticos, etc., precisamente como el elemento anómalo, o cuanto menos problemático, en la configura-

ción "natural" (según los esquemas socio-políticos de las sociedades occidentales) del Estado democrático y de la sc; la percepción de que el islamismo y/o el Islam dificultan el desarrollo y el progreso de ambas esferas del poder, o al menos es problemático integrarlos en las mismas.

La mayoría de los estudios aplican los conceptos que operan según parámetros occidentalocéntricos, y se obtienen, según los mismos, los resultados de un panorama que no encaja en los marcos de la "normalidad" de las sociedades occidentales, un paisaje socio-político y cultural anómalo, patológico y subdesarrollado en relación con *la referencia occidental*.

Paradójicamente, ésta es la conclusión a la que llega habitualmente el científico social. Es el ejemplo de la aproximación de Gellner (1996), que afirma que en el mundo árabe y musulmán no puede desarrollarse una sc debido a la resistencia de dichas sociedades al proceso de secularización, que, según él, se trata de la premisa indiscutible, puesto que permite la existencia del pluralismo intelectual y político intrínsecos al concepto de sc. Llama la atención la perspectiva culturalista y homogeneizante del análisis de Gellner, que construye una categoría tan amplia, ambigua y compleja como es "mundo árabe y musulmán" a partir de una descripción tan pobre y homogeneizante como es la resistencia al proceso de secularización que iguala con la inexistencia de pluralismo intelectual y político. De modo que pareciera que sólo en el seno de la secularización pudiera existir pluralidad y que ese mundo denominado árabe y musulmán estuviera conformado por personas que unánimemente se acogieran a una forma única y uniforme de comprensión política, cultural e intelectual del Islam. Tampoco parece muy convincente el análisis de una posible falta de pluralismo político a través de la resistencia al proceso de secularización, obviando los procesos históricos y socio-políticos que han conducido a la instauración de regímenes dictatoriales en la gran mayoría de los países de población árabe y musulmana.

Gellner aplica un análisis occidentalocéntrico y la colonialidad de la religión y el secularismo para esencializar los países de mayoría de población árabe o musulmana. Este tipo de análisis no se plantea que la problemática no se halla tanto en las realidades estudiadas como en los instrumentos racistas y coloniales que se aplican para el análisis de las mismas, así como en el aplanamiento del análisis de la complejidad de unas realidades socio-políticas, culturales y económicas intersectadas por numerosos factores que las configuran.

Son varios los autores que han contestado al limitado análisis de Gellner, reivindicando un concepto de sc más amplio que, a la vez que tenga en cuenta las especificidades culturales propias, haga referencia al ámbito de la vida social organizada y que es de carácter voluntario, autosuficiente e independiente al Estado, e incluso en oposición o resistencia a él (cfr. Zgal, 2001; Layachi, 1998; Filali-Ansari, 2002; Pérez Beltrán, 2001, 2004a y b, 2006; Feliu, 2004, y Roque, 2002, entre otros).

En este sentido, Zgal (2001) afirma que, cuando Gellner está dando un papel central a la dimensión religiosa, ello se traduce en un panorama social absolutamente sometido a las estructuras de la religión y a los conflictos que éstas generan. Para Zgal, este modo de interpretar lo social conduce a un determinismo cultural que representa a los individuos y a los grupos como una especie de autómatas manipulados por la religión, e impide reconocer los verdaderos desafíos de las estrategias de los individuos y los grupos (*ibid.*: 33).

Para Layachi (1998), la sc se trata de un mediador entre el poder estatal y la esfera privada, un proceso de movilización de grupos socio-políticos, económicos y culturales para defender los intereses particulares o mantener el *statu quo* dependiendo del caso (*ibid.*: 89-105). En la misma línea que Layachi, Filali-Ansary (2002) concibe la sc como un espacio intermedio entre el Estado y la empresa, e independiente de ambos, que se ocuparía de regular y contrarrestar las relaciones de dominio del resto de los sectores con el Estado para que asuma su papel de árbitro entre los diferentes intereses de los ciudadanos (*ibid.*: 294-318).

Por su parte, Pérez Beltrán (2001) afirma que,

> si no nos conformamos con aplicar estrictamente los esquemas de las democracias occidentales sobre los países árabes, si tenemos en cuenta las particularidades de los regímenes y su evolución socio-histórica, y si finalmente no nos empeñamos en considerar en exclusividad la compo-

nente laica de este fenómeno sino que también reconocemos sin prejuicios la variante islamista, entonces podríamos afirmar que, en el caso que nos ocupa, Marruecos cuenta con una heterogénea sociedad civil que, es cierto, se ha desarrollado tardíamente y que cuenta con una serie de hándicaps que dificultan su plena expansión (*ibid.:* 242).

Feliu (2004) considera que plantear condiciones para integrar determinados grupos o instituciones bajo la categoría de sc, como la cultura pluralista, la tolerancia, la moderación o la adhesión a los valores democráticos, genera varios problemas:

> Primero, ¿cómo calificar por ejemplo a aquellas asociaciones que se considera que no comparten estos valores y que en cambio ni son instituciones oficiales ni agentes económicos? ¿Dónde entrarían los grupos de *skinheads* europeos o los islamistas radicales? A mi entender, la superación del "test democrático" no debe ser considerada una condición necesaria. La vinculación con el concepto de democracia no se realiza solamente con respecto a valores y prácticas. Como consecuencia de lo anterior, parte de la literatura académica establece una relación directa entre la presencia de una sociedad civil fuerte y democratización. Intuitivamente sí se puede pensar que una presencia elevada de actores político-sociales que se movilizan, establecen vínculos complejos entre ellos o agregan intereses, contribuye a otorgar un carácter más plural al sistema político. Pero la relación no es directa.

Feliu afirma que la sc no es "buena *per se*", pero que con ello no quiere decir que no exista ningún vínculo entre ambos conceptos:

> Sin lugar a dudas, la presencia de una sociedad civil vigorosa facilita la interacción social y política, permite que afloren y se hagan visibles los objetivos de actores sociales muy diferentes y, con ello, que se hagan presentes también las contradicciones. Una sociedad civil fuerte puede significar una mayor conflictividad explícita y manifiesta. Pero al mismo tiempo aparece como una condición necesaria para la articulación de intereses, para permitir una mayor fluidez de los procesos sociales, para establecer negociaciones y consensos entre diferentes tipos de actores sociales. La sociedad civil contribuye a la identificación de lo colectivo gracias a la agregación de intereses individuales. Una mayor densidad del tejido social contribuye a fortalecer el capital social y, por tanto, facilita la respuesta a las nuevas problemáticas que aparecen en todos los sistemas [...]. Es más, puede afirmarse que la presencia de una sociedad civil activa constituye un factor necesario para el buen gobierno de un Estado u otra entidad política. Junto a un Estado que quiera, y pueda, cumplir con sus responsabilidades, al que debe unirse una esfera económica activa y plural, resulta necesaria la presencia equilibrada del tercer vértice de la relación triangular antes citada (el príncipe, el ciudadano y el mercader). Y, aun así, la presencia de una sociedad civil saludable no es garantía por sí sola de democratización. La cultura política aparece en cambio como un elemento central en el camino que conduce a la democracia (*ibid.:* 51-61).

Por último, Roque (2002) habla de una sc específicamente marroquí planteada desde los fundamentos y premisas de esta misma sociedad. Existe una tradición de sc propiamente árabe, incluso existe, como señala la autora, una conceptualización específica del concepto de sc que se puede rastrear en el pensamiento árabe renovador, hasta los textos de Abenjaldún. Es probable que la existencia de una sc autónoma que no siempre deba su existencia a la acción del poder sea uno de los hechos que explican mejor la peculiaridad y la tenacidad del proceso de transición política en Marruecos pese a los obstáculos, internos y externos, que se le anteponen. Este asociacionismo constituye, en el terreno empresarial y comercial, un estímulo para la iniciativa económica y un elemento de atemperación de las dificultades cíclicas. Corresponde añadir que, en el plano político, actúa como un factor de disuasión de lo que Bouchrara llama "la cultura del motín" —la que sostiene que sólo la violencia puede engendrar los cambios necesarios en el mundo árabe y musulmán— en la medida en que aporta una perspectiva de transformación de la realidad política y social desde la lógica de la reforma y desde una acción nacida en la base de la sociedad. Así, Roque afirma que,

> frente a aquellas tesis que suponen la imposibilidad de que exista una sociedad civil fuera de un entrono democrático y laico, toma cuerpo

cada vez más la idea de la importancia de una sociedad civil como instrumento de transición y de cambio, vinculada a la apertura y a la democratización y estrechamente ligada a aspectos como los derechos humanos y las libertades civiles. Por ello, parece cada día más apropiado usar el término "sociedad civil" en sociedades como las arabo-musulmanas. Su utilización aporta nueva luz sobre gran número de organizaciones, grupos y actores sociales, así como sistemas de intereses que a menudo no aparecen en los análisis de corte clásico sobre sistemas políticos o sociológicos. De hecho, la sociedad civil, entendida como una entidad intermedia entre la esfera privada y el Estado, es un instrumento a través del cual podemos entender los actuales fenómenos sociales y políticos, así como las relaciones Estado-sociedad en esta región.

Para Roque, los parámetros occidentales no son suficientes para entender el desarrollo y evolución de otros modelos de sociedad y, por tanto,

> los fundamentos culturales de las sociedades mediterráneas se han convertido en referencias obligadas, de ahí la importancia de tener claro al conocimiento de la estructura social, a menudo de carácter tribal, o de la presencia de opciones islamistas en los incipientes procesos democráticos que traducen, frecuentemente, los valores culturales en estructuras políticas (*ibid.*: 21-26).

Muy probablemente, las revoluciones árabes y las movilizaciones que comienzan en Túnez en noviembre de 2010 y se extienden al resto de los países de la zona, llegando hasta nuestros días y transformando profundamente el panorama socio-político, cultural y económico de varios de los países en los que se han producido, introducen elementos analíticos nuevos que transformarían significativamente los análisis sobre las sociedades civiles en los países de mayoría de población árabe y musulmana. De todos modos, más allá de estos análisis, pocos autores se han detenido a estudiar por qué a partir de finales de los años ochenta se ha promovido, tanto a nivel nacional e internacional, el surgimiento y fortalecimiento de la sc como un elemento de carácter sumamente positivo, ligado a la democratización, progreso y desarrollo de las sociedades y a indagar en lo que esta premisa tiene de real. Y si son pocos los autores críticos con respecto a la dialéctica que ensalza a este concepto, muchos menos, o incluso ninguno hasta donde mi conocimiento alcanza, han abordado la cuestión desde un análisis epistemológico y político más radical donde se pongan en cuestión todos los marcos conceptuales, tales como democracia, Estado-nación, etc., que se dan por incuestionables al querer estudiarse la sc en relación a ellos.

Claramente, esta última cuestión va más allá de los objetivos de mi trabajo; sin embargo, pienso que se trataría de una rica línea de investigación aún inexplorada, así como lo ha sido indagar en el porqué del panegírico colectivo que se produce sobre la sc a partir de finales de los ochenta y su relación con el sistema de la cooperación al desarrollo, tal como lo han hecho Nieto Pereira (2001) y Rodríguez Gil (2001).

Los mecanismos de subalternización se multiplican en diferentes niveles que conducen a los mismos resultados. El debate sobre la aplicabilidad del concepto de la sc a las sociedades de mayoría de población arabo-islámica que gira esencialmente en torno al elemento de la secularización, se resuelve mediante la aportación de unos estudios que, como ya ha señalado Pérez Beltrán (2006), hacen hincapié en la componente laica de la sociedad marroquí. Las manifestaciones sociales laicas y laicistas, sin embargo, no conforman sino una serie de organizaciones de limitada representatividad, ligadas a una élite minoritaria y acomodada de la sociedad marroquí que no goza de la base social que tienen, por ejemplo, la gran mayoría de las asociaciones de corte islamista[35]. Cuando nos trasladamos a otro nivel de análisis, como se verá en el apartado siguiente, el de los movimientos de mujeres, la cuestión es reincidente de otro modo; en este caso se plantea la imposibilidad de la ecuación entre el feminismo y el islamismo, haciéndose hincapié, de nuevo, en las asociaciones feministas cercanas a la izquierda marroquí laica y lai-

[35] Cfr. Doneux y Gateau (1995). También T. de C. Este tipo de asociaciones, las de corte islamista, suelen ser mayoritariamente asociaciones de barrio, ubicadas en zonas marginales, y mantienen estrechas relaciones de vecindario, e incluso parentesco, con sus beneficiarios (Adlbi Sibai, 2008 y 2009).

cista y descuidándose el estudio y análisis de asociaciones de mujeres de corte islamista. O bien, sucede que si estas últimas asociaciones no pasan desapercibidas para los analistas, no son tratadas como asociaciones que trabajan por la mejora del estatus de la mujer, sino que se califican de organizaciones "defensoras de la familia" (cfr. Feliu, 2004, y Aixelá, 2000, por ejemplo) y como organizaciones que presionan para frenar los cambios y el proceso de avance de los progresos de las movilizaciones feministas (Feliu, 2004: 327).

La Sociedad Civil, los movimientos de mujeres y los movimientos islamistas marroquíes: la "cuestión de las mujeres" como eje articulador de la creación del conflicto polarizado

Existen en torno a 43 asociaciones específicamente femeninas en Marruecos, dedicadas a promover el estatuto de la mujer marroquí y a mejorar su integración en todos los ámbitos de la actividad política, económica y social[36]. Estas asociaciones, Sguir Janjar (2002) las reparte en tres grandes conjuntos: veintiocho asociaciones femeninas oficialmente reconocidas (que en su casi totalidad operan, esencialmente, en el medio urbano: el 60.7% de las asociaciones femeninas están instaladas en la capital política y el 25% en la capital económica); nueve secciones femeninas pertenecientes a partidos políticos y seis asociaciones para la protección de la familia (*ibid.*: 106).

El surgimiento de las primeras asociaciones femeninas en Marruecos data de los años cuarenta, en el seno del movimiento independentista nacional. A partir de 1944, se crean las secciones femeninas en el Partido del Istiqlal (PI). En 1950 el Partido Democrático por la Independencia crea la asociación Akhaouat al-Safa, dirigida en principio por Abdelkader Benjalloun. Con la independencia surgieron también nuevas asociaciones que estarán muy influenciadas por el discurso nacionalista, como la Association Monassat (1956) o el Foyer de la Jeune Marocaine Dar Monallima (1957). Estas asociaciones serán las que vayan a formular las primeras reivindicaciones para la reforma de la Mudawana, el código de familia marroquí, con demandas que se centren en la prohibición de la poligamia y los matrimonios precoces o la organización judicial del divorcio (Daoud, 1993: 247-248).

[36] Recuento del año 2002 hecho por Sguir Janjar.

A partir de los años sesenta, van a surgir asociaciones de mujeres elitistas, formadas por una acomodada minoría de mujeres marroquíes y europeas, tales como la American Women's Club (1962) o la Transcentury Foundation. En 1969 se creará la primera gran asociación femenina oficial: la Unión Nacional de Mujeres Marroquíes (UNFM). A lo largo de los años setenta, aparecerán asociaciones nuevas como la Asociación Marroquí de Planificación Familiar (1971), y otras de carácter profesional, como la Association Marocaine des Femmes de Carrière Libérale (1976), la Union des Femmes Universitaires (1979) o la Ligue Nationale des Femmes Fonctionnaires du Secteur Public et Semi-Public (1980). Pero lo cierto es que el movimiento femenino, hasta mediados de los años ochenta, se circunscribiría a un pequeño círculo de mujeres de las clases altas y desempeñaría un papel muy limitado en Marruecos (Sghir Janjar, 2002: 108).

Es a partir de los ochenta y en el contexto general del impulso de la SC marroquí cuando el movimiento femenino experimentó un verdadero despliegue, creándose a partir de este momento más del 80% de las asociaciones existentes en la actualidad (*ibid.*). En esta época, muchas de las secciones femeninas en los partidos existentes comienzan a independizarse y a crear sus propias asociaciones, exceptuando la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP). La primera fue la Asociación Democrática de Mujeres Marroquíes (ADFM), seguida de la Sección del Partido por el Progreso y el Socialismo (PPS) y de la Unión de la Acción Femenina en 1987, así como la Organización de la Acción Democrática Popular (OADP) y la Organización de las Mujeres Istiqlalíes (OFI), creada ese mismo año por el PI (*ibid.*). Estas asociaciones feministas estarán orgánicamente independizadas, pero seguirán estrechamente vinculadas a sus partidos de origen (cfr. Feliu, 2004: 333-334).

En los años noventa, sobre todo en la segunda mitad, coincidiendo con el auge de la CNGD internacional en Marruecos y estrechamente relacionada con la misma, las asociaciones de mujeres

que van a surgir estarán especializadas en aspectos concretos de la lucha feminista, o también las asociaciones ya existentes crearán programas y centros especializados. La CI inyectará grandes cantidades de fondos dirigidos hacia la profesionalización en los lenguajes y programas de GYD de estas asociaciones, que paulatinamente dejarán de ser asociaciones asistencialistas y que además pasarán a formar parte de redes feministas transnacionales. España, por ejemplo, destinó en el 2001 0.79 millones de euros para promover la capacitación femenina en Marruecos (BOCG 286, 22 de noviembre de 2001).

Sin embargo, tanto la profesionalización en los lenguajes del GYD, como la integración en redes feministas transnacionales sólo tendrán lugar por parte de las asociaciones femeninas cercanas o vinculadas a los grupos de la izquierda marroquí, mientras que las asociaciones de mujeres vinculadas a los diferentes grupos islamistas ni se beneficiarán de los mismos programas de formación, ni mantendrán las mismas relaciones con esas redes feministas transnacionales. Este hecho ahondará la brecha entre ambas tendencias, que, si bien no eran homogéneas, ahora contarán con varios factores externos de homogeneización de cada tendencia en sí misma y de contraposición y enfrentamiento de una tendencia con la otra.

La gran mayoría de los análisis que abordan esta cuestión hacen hincapié en la ideología y los referentes de los que parten las diferentes asociaciones como elemento explicativo de la diferencia y la polarización, ignorando toda la red de intereses que generan los montos y las financiaciones de la CI, además de otros, como los intereses electorales y los de prestigio social.

Los discursos islamófobos de gran parte de los técnicos de desarrollo, en el caso que analizo de la CNGD española, serán reforzados por algunos técnicos marroquíes procedentes de la izquierda marroquí que harán un uso utilitario de los mismos en aras de no ceder espacio en el mundo de las financiaciones y apoyo de la cooperación a toda una serie de asociaciones de corte islamista emergentes. Las asociaciones de corte islamista comenzaron a llamar la atención de las agencias de cooperación debido a que eran asociaciones de barrio con una amplia base que las dota de capacidad para encauzar

los fondos de los proyectos de desarrollo y atraer beneficiarios.[37] Esto constituía, y constituye hasta el día de hoy, una ventaja frente a la amplia mayoría de asociaciones feministas ligadas a los sectores de la izquierda, que, sin embargo, ubicadas en los centros de las ciudades y alejadas tanto en su procedencia de clase como en sus discursos de la población, no disfrutan del mismo estatus[38]. Esta situación obliga a las asociaciones de izquierdas a buscar argumentos que justifiquen y legitimen su financiación y apoyo internacional, y explica la apropiación de los discursos que demonizan a los sectores islamistas que aparecen en el terreno para evitar, en la medida de lo posible, el apoyo de la cooperación a las asociaciones de corte islamista emergentes. Así, las asociaciones de corte islamista fueron fulminadas por los discursos de algunos sectores de la izquierda marroquí que lograron de facto su marginación en este ámbito de la cooperación española (cfr. Adlbi Sibai, 2008 y 2009).

Los discursos de la mayoría de los técnicos procedentes de la izquierda marroquí entrevistados[39] han reproducido discursos islamófobos donde el islamista es identificado con el subdesarrollo, el atraso, el integrismo y el radicalismo. En 4 entrevistas se hizo alusión al islamismo como amenaza y vinculándolo con la violencia. En las 10 entrevistas donde surgieron discursos islamófobos, el elemento central en la construcción del argumento era un supuesto carácter misógino del islamismo y la instrumentalización de "la cuestión de las mujeres" por parte de éste.

Aparte del caso de la ONGD española procedente del sector confesional, que he mencionado que ha mantenido un pequeño proyecto con una asociación marroquí de corte islamista, la única

---

[37] Entrevista realizada en Rabat el 1 de febrero de 2007 con Hipólito Vázquez, coordinador general en Marruecos de la Fundación CEAR.

[38] Entrevista realizada en Tánger el 23 de enero de 2007 con Mercedes Jiménez, miembro del Colectivo Aljaima e investigadora en la Universidad Autónoma de Madrid, especialista en cooperación al desarrollo en Marruecos.

[39] De las 29 entrevistas que realicé con asociaciones marroquíes, 11 eran de corte islamista, 6 nacionalistas, conservadoras o liberales, y 12 de izquierdas. De las 12 asociaciones de izquierdas, 10 mantuvieron discursos islamófobos. De esas 10 asociaciones, 5 eran feministas y el resto estaban especializadas en microcréditos, educación informal u otros.

ONGD española que ha mantenido de forma más sistemática y profunda acuerdos de Cooperación con asociaciones de este tipo ha sido E13.[40]

Se trata de uno de los casos que más han llamado mi atención por la claridad con la que los discursos islamófobos se traducen en una forma de violencia política y económica directa. Más llamativo es aún, tratándose de la única ONGD española que había tratado conscientemente[41] con asociaciones marroquíes de corte islamista. Ésta tenía en los años 2006 y 2007 varios proyectos de desarrollo con dos asociaciones de barrio de zonas marginales en la ciudad de Tánger. Los presidentes de ambas asociaciones eran cercanos a los dos mayores movimientos islamistas del país, esto es, el PJD y la YAI[42]. E13 valoraba mucho ambas asociaciones, por su transparencia, su capacidad de trabajo y de administración y, sobre todo, por las relaciones de las asociaciones con los vecinos del barrio y, por lo tanto, por la importante base social de las mismas y la capacidad de atraer a un número importante de beneficiarios, tal como varios técnicos de la ONGD afirman[43]. Miembros de una asociación de izquierdas del barrio tangerino de Bir Chifae extendieron el rumor de que la ONGD "financiaba el islamismo terrorista en Marruecos" o cuanto menos a "radicales"[44]; esto llegó a la prensa nacional y posteriormente a la internacional, lo que produjo un gran escándalo, y, sin ningún tipo de pruebas, se cortó la financiación a las asociaciones y se retiró a toda la plantilla de técnicos españoles de CODESPA, que en su momento se encontraban expatriados en Marruecos (Adl-

[40] Como se verá, es un caso que apareció publicado en varios medios de comunicación y también en Marín (2008).

[41] Puesto que existe el caso anteriormente mencionado de una ONGD española cuyos miembros reproducían discursos islamófobos y a la vez su contraparte era de corte islamista, pero lo ignoraban, ya que no encajaba en sus moldes estereotipados.

[42] El PJD en árabe es حزب العدالة و التنمية *bizb al'adala wa-l-tanmiya;* la YAI sería la abreviatura del nombre de Justicia y Espiritualidad en árabe: جماعة العدل و الإحسان, *yama'at al'adl wa-l-ihsane.*

[43] Entrevistas realizadas con E1, E13-1, E13-2, entre diciembre de 2006 y febrero de 2007.

[44] Entrevista con E1-1, 1 de febrero de 2007.

bi Sibai, 2008)[45]. Esto tuvo consecuencias muy negativas para los barrios donde se dejaron de financiar proyectos de desarrollo, según afirman los miembros de sus asociaciones, afectando a los vecinos en cuestiones tan básicas como la electricidad o el agua, u otras como la formación profesional.[46]

En realidad, algunos técnicos marroquíes de izquierdas no hicieron sino apropiarse de un discurso islamófobo y colonial que, como mostré en el apartado anterior, ya existía en la Cooperación española, y ellos lo fomentaron por sus propios intereses. Sin embargo, hay diferencias entre la islamofobia de los técnicos españoles y la de la izquierda marroquí. Sólo en dos casos, los técnicos marroquíes han hablado de la incompatibilidad del feminismo y del Islam, como religión, como fuentes. Sin embargo, todos, o se referían a la incompatibilidad relacionada con el islamismo como una lectura intransigente del Islam, o, si bien consideraban que realmente era en las fuentes islámicas donde se hallaban los preceptos reaccionarios, éstos podían no ser tomados en cuenta por la transformación del contexto socio-político. Pero nunca se renegaba del Islam ni se calificaba al mismo como religión globalmente patriarcal, retrógrada o subdesarrollada, ya que se consideraban parte de él, como musulmanes confesional o culturalmente[47]. Aun así, sí que existe una problematización sistemática de la tradición, del Islam y del islamismo en sus discursos.[48]

[45] Entrevista M15-1, 18 de diciembre de 2007. Y entrevista con E13-2, 12 de diciembre de 2007. Además del trabajo de campo etnográfico y las múltiples entrevistas que yo misma realicé con los técnicos de E13 y con ambas asociaciones y en las que pude constatar la gran manipulación mediática y la falsedad de las acusaciones de radicalismo y fundamentalismo a sus miembros, otros trabajos de investigación, como el de Marín Sánchez (2006) o Núñez Villaverde (2007), demuestran lo mismo.

[46] Entrevistas llevadas a cabo entre enero y diciembre de 2008, con M17-1, M16-1 y M18-1, de las asociaciones con las que se habían firmado los proyectos con E13.

[47] Entrevistas realizadas con M28-1 el 16 de enero de 2007; M11-2 el 31 de enero de 2007; M5-1, M5-2, M5-3 y E11-1 el 7 de diciembre de 2007; M19-1 el 20 de diciembre de 2008; M2-1 el 7 de diciembre de 2008; M30-1 el 19 de octubre de 2007.

[48] Esta cuestión ha sido tratada también por Guessous (2011).

En contrapartida, los sectores islamistas también reaccionan reafirmándose en su identidad y descalificando de maneras diversas, como imperialistas, traidores, occidentalizados, inmorales u otros, a los sectores de la izquierda[49]. Las acusaciones y el desconocimiento son mutuos, pero, a pesar de ello, en esta batalla hay un claro perdedor. El islamista en Marruecos es además un triple perdedor, ya que lucha contra tres frentes: las restricciones del régimen marroquí: por un lado, los sectores de izquierda, por otro, y por último, las presiones internacionales. Añádase a todo ello que los islamistas no cuentan con el apoyo moral que tuvo, por ejemplo, la izquierda marroquí al ser reprimida y encarcelada en los años de plomo. Los islamistas tienen muy pocas voces a favor que denuncien las violaciones de los derechos humanos cometidas contra ellos, especialmente después de los atentados de mayo de 2003 en Casablanca (cfr. Feliu, 2004).

Varios informantes en el trabajo de campo pertenecientes a asociaciones adscritas a la YAI me comentaron acerca de la imposibilidad de desarrollar su trabajo debido a las múltiples trabas, administrativas entre otras, que el régimen les imponía. En la entrevista que realicé con la representante del ala femenina del círculo político de la YAI en Casablanca, ésta me informó de que, entre enero y mayo de 2007, aproximadamente unas 500 asociaciones en todo Marruecos de miembros pertenecientes a la Yemaa fueron cerradas por el régimen. Además se quejó de la feroz represión que sufren aquellas a las que no les cierran la asociación, molestias de todo tipo, tales como no proporcionarles permisos o dificultar en todo lo posible el desarrollo de sus actividades[50].

El elemento islamista es doblemente temido y repudiado. Las élites de izquierdas son conscientes del potencial que a nivel social tienen los islamitas, que disfrutan de credibilidad y apoyo. Las emergentes asociaciones de corte islamista, como Dradeb Ain Hayyani o Mesnana y el Rahrah, por ejemplo, asociaciones de barrio tangerinas, son efectivas a la hora de tener una amplia plantilla de beneficiarios que les ofrecen reconocimiento y, por lo tanto, responden al trabajo realizado por la asociación. Esto para la cooperación al desarrollo es interesante, puesto que es sinónimo de que los fondos se mueven y se invierten al completo, lo que crea una demanda continua y ascendente, que para la ONG española es importante a la hora de solicitar ayudas y recibirlas cada vez en mayor cantidad, puesto que, en los términos de la Cooperación, cuanto más se gasta, más fondos se reciben. Ésta es por ejemplo la filosofía que siguió E13 en Tánger, decidiendo por ello tratar con asociaciones de corte islamista como las ya citadas, sin fijarse en su carácter islamista o, ésta es al menos la explicación que me proporciona uno de los extécnicos de la ONG[51].

[49] Entrevista a M7-1 en enero 2007 y a M15-3 en diciembre de 2006.

[50] Entrevista realizada el 5 de enero de 2007, M8-1.

Ante el panorama de las emergentes asociaciones de corte islamista y ante el miedo al contagio por parte de las ONGD de elecciones como la de E13, los miembros de las asociaciones de izquierdas recrudecen sus discursos contra las asociaciones de corte islamista, donde aparecen reflejados como enemigos de los derechos humanos, oscurantistas e integristas radicales[52].

Las diferencias ideológicas y la lucha por los fondos de la Cooperación transforman los discursos de la izquierda y de los islamistas. Pero no sólo existe un desconocimiento mutuo, sino que tampoco existe la pretensión del acercamiento, al menos por parte de la llamada izquierda progresista, al contrario de lo que sucede con los islamistas, que se muestran mucho más abiertos a la idea de un encuentro para el diálogo o la cooperación[53]. Lo cual se explica con que de cara al público internacional, si se diera un hipotético encuentro, los islamistas saldrían ganando y los progresistas perderían. Como los islamistas que son acusados de "retrógrados" y "cerrados", aparecerían en una posición conciliadora, mientras que, si los progresistas aceptan el diálogo, encuentro y colaboración con los islamistas, ello se contradiría con sus discursos donde acusan a éstos de violar los derechos humanos y ser anti-demócratas y, por lo tanto, estarían "vendiendo el alma al diablo". Por esta razón, en las

[51] Entrevista realizada el 1 de febrero de 2007 en Rabat, E1-1.

[52] Entrevista realizada en enero de 2007, E11-2.

[53] Entrevistas realizadas con varios miembros del PJD y de la YAI y asociaciones vinculadas a ambas organizaciones.

entrevistas los islamistas se mostraban con un interés mayor que los progresistas en propiciar el encuentro con los sectores de izquierdas, tanto marroquíes como extranjeros.

En este sentido, Ramírez Fernández (2004) opina que para las feministas marroquíes el apoyo del feminismo transnacional es fundamental y para éste sería impensable la colaboración con las islamistas; sin embargo, distingue entre las del PJD y las de la YAI. Para las mujeres del sector femenino de la YAI (en su momento habían creado una asociación, INSAF, a la que posteriormente me referiré), sería muy importante atraer a las feministas como modo de buscar legitimidad en el exterior, y afirma que si la INSAF puede acercarse a las feministas sin tener ello una trascendencia negativa en su base de apoyos, es porque las que se están acercando a las feministas son un sector de la YAI y no es la YAI, que podría quedar desautorizado en cualquier momento, y también porque ellos no participan en las elecciones y, por lo tanto, no pueden ser castigados mediante la pérdida de votos.

Sin embargo, para las mujeres del PJD, Ramírez Fernández considera que el contacto con las feministas perjudicaría de manera importante al PJD, ya que, al contrario de lo que sucede con la YAI, la retirada de apoyos se reflejaría directamente en las urnas.

Ahora bien, en función del contexto que he descrito, se produce una remodelación de los discursos. Parte de los islamistas, esencialmente los de la YAI, comienzan a hablar de feminismo islamista y se introduce en los discursos un lenguaje sobre la mujer y los enfoques de género que quiere acercarse al lenguaje derechohumanista empleado internacionalmente, en el feminismo transnacional o en el mundo de la cooperación al desarrollo, pero con las especificidades de la visión islámica. Es aquí, cuando se llega a la cuestión de las mujeres y el movimiento femenino en Marruecos, donde más se agudizan las divergencias entre islamistas y progresistas, y donde se puede observar de un modo más sobresaliente la polarización que se da entre ambos, que de hecho se ha construido en base al eje central de los discursos sobre mujeres, feminismo e Islam.

La "cuestión de la mujer", qué rol ha de desempeñar en la sociedad, dentro de la familia, en su relación con el hombre y con el entorno, sus derechos y deberes, y, sobre todo, la relación de todo ello con el Islam, constituye el eje central sobre el cual se ordenan

las divergencias ideológicas que enfrentan a islamistas e izquierda. Es aquí donde la polarización se radicaliza y donde surgen los argumentos que cada cual sostiene contra el otro.

La izquierda habla de los islamistas como si se tratara de un solo grupo homogéneo obviando la diversidad de enfoques existentes. Les tachan de oscurantistas, retrógrados, radicales, terroristas en ocasiones, y en el tema de las mujeres relucen unos discursos donde el islamista defiende una posición inferior de la mujer, unos roles tradicionales y una supeditación al hombre. Los islamistas, por su parte, cada grupo con sus particularidades, hablan de la importación por parte de la izquierda de modelos extraños a la sociedad marroquí y de productos de la herencia colonial. En su discurso y en la elaboración de sus propios modelos eligen diferenciarse también rotundamente de los modelos de la izquierda, defendiendo un modelo que aclaman más "auténtico" y en concordancia con la sociedad, historia, tradición y cultura propias, basado en una relectura de las fuentes islámicas.

Desde el punto de vista ideológico, son enfoques, modelos de sociedad y visiones del mundo y de la vida muy distintos, que, a pesar de que las diferencias entre ellos se hacen aparentemente irreconciliables, coinciden en varias cuestiones a partir de las cuales podría darse alguna especie de colaboración constructiva que sería además muy necesaria. Aunque Ramírez Fernández (2004) sostiene, por ejemplo, que la polarización entre feminismo e islamismo es reforzada por el apoyo internacional al feminismo de los países arabo-musulmanes y que por ello "termina siendo imposible cualquier forma de trabajo conjunta, por más que haya simpatizantes de esta idea entre las militantes de ambos bandos" (*ibid.*).

En el fortalecimiento de la imagen polarizada de los movimientos de mujeres marroquíes en "islamistas" y "progresistas", además, constituyen un hito sin precedentes las manifestaciones en Rabat y Casablanca en marzo de 2000 relacionadas con el debate sobre la reforma del Código del estatuto personal marroquí o Mudawana. Desde los años noventa, este debate ha ocupado un lugar central en el espacio socio-político marroquí y ha vertebrado las posiciones del conjunto de actores políticos y sociales que lo han utilizado en cierto modo para medir sus fuerzas y su capacidad de movilización

(Feliu, 2004: 361). La Mudawana, que se había mantenido intacta desde su promulgación en 1958, fue reformada en dos ocasiones, 1993 y 2004, la segunda de ellas de forma sustancial[54].

En 1998, los partidos de la Kutla[55] presentan el Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer en el Desarrollo (PANIMD), un proyecto en el que se aborda, entre otros, la reforma de la Mudawana. El Plan surgirá como resultado de la confluencia de una serie de compromisos internacionales formulados en la IV Conferencia Mundial de las Mujeres, y estará vinculado, desde el principio, al Banco Mundial, que coorganizará algunas de las acciones y financiará parte importante del proyecto (*ibid.*: 366).

Se trata de un documento de unas cien páginas que trata aspectos variados de la vida pública y privada de las mujeres, tratando de introducir la perspectiva de género en un proceso de desarrollo sostenible. El Plan enfatiza cuatro ámbitos: salud, empleo, educación y capacitación jurídica, donde los objetivos son, primero, el refuerzo de los poderes y capacidades de las mujeres en los campos jurídico, político e institucional; segundo, la promoción de la participación de las mujeres en la educación formal e informal, alfabetización y promoción de la educación para la igualdad; tercero, la puesta en marcha de una política de salud reproductora y mejora de los indicadores de salud entre las mujeres, y, cuarto, la integración de las mujeres en el desarrollo económico (empleo, formación y lucha contra la pobreza). Se pretende aplicar este Plan a través de la puesta en marcha de una serie de medidas, de entre las cuales las jurídicas vinculadas con cambios en la Mudawana serán las centrales en el debate (*ibid.*: 367).

Desde la presentación del Plan se produce un enfrentamiento entre detractores y sectores favorables. Este enfrentamiento se interpreta, por parte de analistas y observadores internacionales, a través de la polarización en dos sectores que son identificados como "tradicionalistas, conservadores e islamistas" y "progresistas", donde los primeros lucharían en contra de los derechos y emancipación de las mujeres y los segundos, a favor. De nuevo, esta representación será sostenida y fomentada por los propios sectores que asumen ser "progresistas".

[54] Laura Feliu presenta un detallado relato de ambas reformas y el contexto en el que se producen (2004: 361-393).

[55] *Kutla* en árabe significa "bloque" y hace referencia a la coalición formada en un principio por los principales partidos de la antigua oposición, liderados por el Istiqlal y la UFSP (Unión de Fuerzas Socialistas Populares) junto al PPS (Partido de Progreso Socialista, excomunistas), GSU (Izquierda Socialista Unida) y la UNFP (Unión Nacional de Fuerzas Populares) (cfr. Feliu, 2004).

La realidad, sin embargo, presentaba un frente heterogéneo de detractores que no estaba configurado exclusivamente por islamistas, sino también por personas de los mismos partidos del Gobierno que lo habían elaborado y llevado adelante. Por otro lado, si bien en el grupo de los detractores se integraron sectores conservadores escépticos con reformas emancipatorias para las mujeres, no era ésta ni la posición mayoritaria de los que lucharon contra el Plan, ni el motor que los movilizó. Sin embargo, el argumento principal para posicionarse contra el Plan era su carácter colonial: el Plan constituía una agresión cultural donde el Islam se citaba como compromiso y se estaba descentrando como referente de base, y, además, procedía de una imposición por parte del BM y del FMI. Estas instituciones exigían que, en un plazo de seis meses a partir de su implantación, se diese cuenta de los resultados del mismo. Las declaraciones de Nadia Yasin, la portavoz de la asociación de feministas de la YAI y la hija del jeque Abdessalam Yasin, líder del movimiento, fueron muy claras al respecto cuando decían que, si bien el PANIMD debe ser rechazado, igualmente debe lucharse contra la tradición marroquí, que califican de represora, afirmando que no es islámica y que la apertura al exterior es positiva (*ibid.*: 372)[56].

[56] Reproduzco aquí algunos fragmentos citados por Feliu de entrevistas con Nadia Yasin:

> "Yo fui de las primeras en decir que la Mudawana no era sagrada, mientras que el pjd dijo que no hay que tocar la Mudawana".
>
> "En el plan de acción en nombre de los derechos humanos se viola una cultura, un estado de espíritu. Detrás de todo esto hay una manipulación grande. Ya en la primera página se encuentra el nombre del Banco Mundial, esto es contradictorio. El Banco vino hace diez años a Marruecos con sus planes de ajuste estructural y nos impuso normas que hicieron que nuestros niños tuvieran que dejar a medias su educación, que no hubiera sillas en las escuelas. ¿Por

La imagen de la polarización llegará a su punto álgido en las ya citadas manifestaciones de marzo de 2000. En las mismas, se concentraron en Rabat a favor del Plan unas minoritarias decenas de miles de personas (de 15,000 a 60,000 según las fuentes); frente a ellas, una aplastante mayoría, calculada en unas 600,000 personas, se manifestó contra el Plan en Casablanca. Hasta llegar a este momento se habían estado conformando alianzas entre actores políticos y sociales de muy diferente naturaleza, creando redes de cabildeo de las respectivas posiciones. Los discursos de ambas posiciones fueron muy agresivos respecto a los adversarios (*ibid.*: 374-379).

En este momento es cuando aparece la figura del rey, que hasta el momento había adoptado un perfil bajo[57]. Una vez que la propuesta gubernamental de reforma de la Mudawana se encontraba ya bloqueada, Mohamed VI decidió intervenir y creó el 5 de marzo

qué inventarse este Plan? Es extraño que haya sucedido diez años después. Y también que el Banco Mundial se preocupe ahora de la salud reproductora. Existe el derecho de los pueblos a disponer de ellos mismos. Esto es colonialismo: dar dinero sin que puedan escoger. Si fuera un verdadero plan de desarrollo tendría que ser el pueblo quien escogiera. Si tienes cáncer, no te dan dinero; si quieres la píldora, sí."

"Yo comprendo a las mujeres que se manifiestan en Rabat, el Código de estatuto personal es indefendible. Si marchamos contra el Plan es porque es una agresión cultural. No me importa si en el Plan hay cosas positivas. El hecho es que está el Banco Mundial y que las referencias son Pekín, Ginebra, etc. ¿Esto es un plan nacional? En el texto se dice que en seis meses debe darse cuenta de los resultados al Banco Mundial, ¡es una agresión cultural!".

[57] Feliu lo analiza así: "Sectores cercanos y dependientes de palacio han tenido hasta el momento total autonomía para desarrollar una política de oposición al plan. Desde palacio se ha descartado enviar una señal clara al Gobierno de que podía contar con el rey para llevar adelante su proyecto. En todos los sentidos se ha esperado a ver la correlación de fuerzas sobre el tema antes de actuar. Esta ausencia, que en un país plenamente democrático sería normal (la no intervención), en un país en el que pocas cosas se pueden hacer sin el beneplácito real cabe preguntarse si es el resultado de una indiferencia frente al tema (se consideró, como el propio Gobierno, que el tema no era importante), de la voluntad de respetar la división de poderes (no respetada en otros muchos temas), de dejadez, o para permitir que la fractura entre partidarios y detractores siga resquebrajándose y así poder actuar posteriormente y "salvar" la situación. Seguramente ha habido un poco de todas estas cosas" (*ibid.*: 380).

de 2001 una Comisión Real Consultiva para que elaborara un proyecto de revisión del estatuto personal de la mujer y lo presentara al monarca, que sería quien lo aprobaría finalmente. Prácticamente todos los actores políticos y sociales aceptaron de buen grado el procedimiento y participaron en el mismo en un trabajo que se prolongó durante más de tres años.

Finalmente, el 10 de octubre de 2003, el rey presentó ante el Parlamento los rasgos principales del proyecto de reforma, donde, sobre todo, dejó muy claro su papel de árbitro: "No hemos dudado en intervenir para ahorrar a la sociedad los riesgos de desgarros alrededor de esta cuestión" (*ibid.*: 383). La reforma era mucho más profunda que la de 1993: establecía, entre otras cosas, la responsabilidad conjunta de los esposos en la familia, la independencia de las mujeres para casarse sin tutor, y elevaba la edad mínima del matrimonio a 18 años. Las reacciones al proyecto presentado al Parlamento fueron muy positivas en general y el mismo se aprobó en enero de 2004.

El resultado final quedó en lo siguiente: las feministas que promovieron y apoyaron el Plan y sus partidos de procedencia como perdedores a nivel nacional y ganadores a nivel internacional; los islamistas a la inversa, y, como gran ganador finalista, el rey, el Comendador de los Creyentes, con un resultado favorable en ambos niveles, el nacional y el internacional. Mohamed VI logró instituirse en observador y moderador, y acabó decidiendo y otorgando la reforma, a través de una Comisión *ad hoc*, como había sucedido con Hassan II en 1993[58].

Análisis de los principales discursos femeninos en Marruecos

¿Qué se esconde más allá de la pseudopolarización en Marruecos? Como ya adelanté en la introducción a este capítulo, en el pa-

[58] Feliu (2004) utiliza en su análisis el término "partida", puesto que sostiene que se trata de una "jugada" del régimen impuesta a los diferentes actores que finaliza beneficiando a Mohamed VI, como he reproducido.

norama plural y heterogéneo marroquí podemos distinguir, al menos, entre seis principales discursos femeninos divergentes, que, exceptuando a algunos elementos de los sectores más radicales en el interior de asociaciones como la ADFM o la UAF que pudieran rechazar la concepción del Islam como un mensaje igualitario en su esencia, todos ellos pueden ser calificados como feministas islámicos, en base a la definición que he proporcionado en el capítulo tercero.

Sin embargo, todos estos discursos simultáneamente quedan encerrados en la *cárcel epistemológico-existencial*, ya que, si bien se articulan de modo diferencial en torno a los ejes de tradición-modernidad e identidad-alteridad, ninguno de ellos rompe con dichas estructuras binomiales.

Las reacciones a la colonialidad se manifiestan en la complejidad de modalidades de asimilación-resistencia que vamos a observar, ninguna de las cuales, en cualquier caso, rompe con la *cárcel epistemológico-existencial*. Tenemos, por lo tanto, un panorama discursivo que se inserta y reinserta sistemática y estructuralmente en los mecanismos del poder del sistema-mundo moderno/colonial.

Los discursos de las mujeres de la ADFM y de la UAF

La Asociación Democrática de Mujeres Marroquíes (ADFM), surge en junio de 1985 (celebra su primer congreso cuatro años más tarde) de la sección de mujeres del Partido del Progreso y el Socialismo (PPS). La ADFM ha sido una de las principales impulsoras de iniciativas de coordinación; como dice su presidenta Amina Lemrini: "Este movimiento ha ido evolucionando alrededor de grandes batallas de las que hemos aprendido a trabajar y también a colaborar" (en Feliu, 2004: 334).

La ADFM cuenta con ocho secciones por todo el territorio y, desde 1990, con otras en Francia. Su organigrama consta de una Comisión Nacional y de una Oficina de once miembros. Publica la revista *Al-Nisa al-Maghrebiya*.

Al igual que otras asociaciones feministas, la ADFM posee un centro de asistencia jurídica: *Neyma*. Entre sus actividades destaca el trabajo realizado con respecto a la violencia contra las mujeres e

iniciativas para fomentar la formación y la participación (como las universidades de primavera) (*ibid.*).

La Unión de la Acción Feminista (UAF)[59], anteriormente denominada Unión de la Acción Femenina, se crea en 1987 (su primer Congreso data de 1990) y sus orígenes deben vincularse con el Movimiento 8 de marzo[60]. Según su presidenta, Latifa Jbabdi, la Unión surge en un periodo de nueva consciencia feminista, de madurez, las mujeres militantes empiezan a pensar de manera diferente". La iniciativa de crear una asociación surge de la evidencia de que las feministas socialistas se enfrentan tanto en el trabajo como en su vida familiar con una misoginia y una discriminación generalizadas: "la feminización del trabajo hizo que estallara el viejo sistema sin que se hubiera construido un nuevo modelo. La mujer es perdedora

[59] Respecto a la UAF me veo obligada a utilizar las fuentes primarias de Feliu (2004) para hacer el análisis del discurso de las activistas pertenecientes a esta organización, debido a que no pude acceder a esta información. Tras haber concertado una cita telefónica con la presidenta de la asociación en Tánger, presentándome como investigadora española y ella invitándome amablemente a realizarla en su casa, cuando acudí, al ver que yo llevaba hiyab, tras dudar en torno a 5 minutos si abrirme la puerta de su casa, posteriormente fui recibida de una manera humillante y se negó a que le hiciera la entrevista. Éste no se trata de un caso aislado: durante el trabajo de campo en Marruecos, recibí un trato hostil por parte de varias feministas de organizaciones de las denominadas "progresistas" debido a mi uso del hiyab, e incluso fui acusada de "espía de los islamistas" por una cooperante tunecina responsable de Intermón Oxfam en una reunión estatal de ONGS españolas. Esta última cooperante, en la entrevista que mantuve con ella, reprodujo un discurso islamófobo agresivo; asimismo recibí un trato pésimo por su parte y finalizó la entrevista diciéndome "se te acabó el tiempo" de un modo seco y cortante (E23-1, entrevista realizada el 5 de diciembre de 2006).

[60] El "Movimiento 8 de marzo" es un proyecto impulsado por unas 250 mujeres de la izquierda radical (mayoritariamente de la Organización de la Acción Democrática y Popular, OADP, pero también del Partido de la Vanguardia Democrática y Social, PADS, de baazistas de Ilal Amam, de la izquierda de la USFP vinculada con los sindiatos, de miembros del Comité de la mujer de la AMDH) y unas pocas militantes independientes. El movimiento edita la revista feminista del mismo nombre desde 1983 hasta 1991, que se convierte en un polo dinamizador muy importante alrededor del cual se organizaron multitud de conferencias, coloquios y actos de todo tipo con un papel de pionero de introducción de perspectivas hasta entonces inéditas (Feliu, 2004: 334).

en todos los niveles. Aquellas mujeres que se movilizaron en la lucha política, luego quedaron marginadas; en los partidos la cuestión no era una preocupación política importante" (*ibid.*: 335).

Con posterioridad, la UAF se vincula cada vez más al Partido Socialista Democrático (PSD). Sus objetivos son parecidos a los de la ADFM: alfabetización; movilización y sensibilización (por ejemplo, celebración de tribunales simbólicos sobre temas); integración de las mujeres al desarrollo y lucha contra la violencia (organización de una campaña nacional). Una de sus acciones más exitosas fue el inicio de la campaña para recoger un millón de firmas en apoyo de la reforma de la Mudawana, y las acciones de cabildeo en la misma dirección en el Parlamento y frente a otras instituciones (*ibid.*)

En la segunda mitad de los años noventa, las asociaciones existentes crean un complejo entramado de programas y centros que testimonian el avance en la acción impulsado, como ya vimos, de manos de la Cooperación Internacional. La ADFM, por ejemplo, fue una de las asociaciones que se beneficiaron significativamente de los programas MEDA-Democracia de la UE, así como de fundaciones privadas o semioficiales de la Cooperación bilateral. España, por ejemplo, destinó en el 2001 la cantidad de 131 millones de pesetas (0,79 millones de euros) para promover la capacitación femenina en Marruecos (BOCG 286, 22 de noviembre de 2001), financiación de la que se beneficiaron tanto la ADFM como la UAF. Al mismo tiempo, estas asociaciones pasan a formar parte de redes transnacionales.

Tanto la ADFM como la UAF son catalogadas habitualmente por los académicos y por los observadores exteriores como "progresistas" y "secularistas emancipatorias", y es así como ellas mismas se autodenominan. Son las que se apropian del calificativo de "progresismo" en la aproximación polarizada del panorama marroquí, donde se extrapolan las categorías occidentales de "izquierda política", "sectores democráticos", "progresistas", para calificar y describir una serie de experiencias sociales y políticas que, si bien ellas mismas se apropian de estos conceptos, ni sus declaraciones ni su trayectoria personal y política han hecho ni hacen gala del respeto al principio del pluralismo político e ideológico, ni las mismas estructuras de sus partidos de origen y asociaciones se rigen siempre por

las reglas de la transparencia y la democracia. Es el caso del Partido Socialista, del que proceden la mayor parte de las activistas tanto de la UAF como de la ADFM[61]. Se trata de una minoría de mujeres pertenecientes a la clase media-alta marroquí, profesionales liberales y francófonas, localizadas sobre todo en Rabat y Casablanca, habitualmente acusadas de estar completamente desconectadas de las realidades sociales de su país[62].

Las mujeres de estas asociaciones plantean sus discursos en los términos del oxímoron, pero, paradójicamente, no reniegan en ningún momento ni del Islam ni de la cultura y tradiciones árabes y/o marroquíes, sino que los ubican en un plano que no debe trascender lo social ni lo político.

En Marruecos, el feminismo islamófobo, que reniega de todo vínculo con el Islam e incluso con la cultura árabe, desde una perspectiva que liga el retraso, la decadencia, la situación desfavorable de las mujeres y todas las crisis sociales, políticas y económicas de la región al Islam, a una explicación culturalista[63], es extremadamente marginal. De hecho, ninguna de mis informantes marroquíes a lo largo del trabajo de campo llegó a sostener algo parecido[64].

En Marruecos, las feministas de izquierdas, tales como las mujeres de la UAF y la ADFM, reproducen el discurso del oxímoron en términos que se plantean en torno a la incompatibilidad del islamismo como movimiento y el feminismo, pero nunca se habla de una incompatibilidad directa entre el Islam y el feminismo. Ello puede

[61] Entrevistas con miembros de la UAF el 15 de diciembre de 2006 en Tánger. Y de la ADFM, el 31 de enero de 2007 en Casablanca.

[62] Estas acusaciones, aparecían insistentemente en los discursos de mis informantes, de todos los signos, a lo largo del trabajo de campo.

[63] Samir Amin (2006) define así los "culturalismos": "Entiendo por ello una teoría constituida cualquiera, de apariencia coherente y de orientación pretendidamente holística, fundada sobre la hipótesis de invariantes calificadas como 'culturales', las cuales tendrían el poder de persistir más allá de las transformaciones que los sistemas económicos, sociales y políticos puedan haber aportado. La especificidad cultural se convierte entonces en el motor principal de recorridos históricos forzosamente diferentes" (*ibid.* 105).

[64] La única de mis informante en Marruecos ejemplar de esta tendencia fue una técnico de cooperación tunecina encargada de llevar el departamento de Intermon Oxfam en el país desde el 2001.

que se deba a la presión social, por una cuestión de pragmatismo o porque realmente lo conciban de este modo.

En las entrevistas, las informantes se muestran mayoritariamente muy beligerantes con sus compañeras islamistas:

> Son dos palabras contradictorias. El islamismo tiene como uno de sus principales componentes la posición inferior de la mujer, la mujer en el hogar. En cambio el feminismo comporta extremismo. Los islamistas no defienden la idea de la igualdad, aunque en ciertos movimientos sí que hay una tendencia a considerar que la condición de la mujer debe ser mejorada, que, por ejemplo, debe trabajar, aunque sin mezclar los sexos (Feliu, 2004: 335).

Algunas afirman incluso que en realidad son ellas las que hacen la lectura feminista del Islam en oposición a los islamistas:

> La expresión feminismo islamista es contradictoria, no porque el Islam sea contradictorio, sino porque la tendencia islamista hace una lectura rígida y conservadora de éste, que oculta los valores igualitarios, se centran más en el texto que en el contexto. Nosotras somos las que hacemos la interpretación feminista del Islam (*ibid.*).

Otras reconocen que, a partir de mediados de los noventa, se han visto "obligadas" a hablar de Islam para poder lograr sus objetivos y llegar a las beneficiarias:

> El movimiento feminista toma conciencia de que la lucha no debe hacerse a partir de convicciones personales, se deben buscar aliados y tomar en cuenta la sociedad en la que vivimos. Si nos quedamos únicamente con los referentes universales, nos quedaremos solos. La base debe ser la igualdad y, a partir de aquí, intentar convencer al máximo de gente con el máximo de argumentaciones: sociológicas, jurídicas, etc. Los marroquíes quieren ser asegurados en sus convicciones, por ello el argumento islámico no puede ser obviado (*ibid.*: 355).

Las asociaciones feministas optan, pues, por el pragmatismo. Incluso algunas de las asociaciones más radicales como la Liga de De-

fensa de los Derechos de las Mujeres (LDDF) supedita ciertas "certitudes" a la necesidad de obtener resultados:

> Al principio los partidos políticos y los sindicatos lanzaron sus reivindicaciones y sólo tenían en cuenta las convenciones internacionales. Ahora los islamistas atacan diciendo que esas reivindicaciones vienen de Europa. Como demócratas no tenemos los mismos instrumentos. Si la mayoría son musulmanes, ¿por qué no tomar esos referentes? Hay textos con diferentes interpretaciones y es necesario trabajar en el mismo terreno. Hay gente que no conoce las convenciones, pero que en cambio entiende cuando se le habla con lenguaje coránico. Con éste se contacta más con la gente, se toca algo profundo, ya sean mujeres de la calle, o islamistas (*ibid.*: 356).

Con el paso del tiempo, asociaciones como la ADFM han rectificado en parte e intentan en lo posible dejar al margen las discusiones teológicas, mantenerse abiertas ante otros referentes, pero no utilizarlos en sus argumentaciones. Esto, como señala Feliu, se lleva a la práctica con altibajos, dependiendo del momento y del tipo de temática, y también de con quién se hable de la asociación. Su presidenta lo explica de forma muy clara:

> El movimiento tiene un referente universal que es la CEDAW, creíamos que el hecho de decirlo aportaba algo a la lucha. Hoy no hemos dado marcha atrás, pero decimos que la igualdad es un valor, un principio, una finalidad, un programa. Si unos pueden llegar a este referente diciendo que sus referencias son las convenciones internacionales, está bien; si otros dicen que es a través de las referentes islámicas, la interpretación de textos religiosos y la iŷtihad, es lo mismo. Nosotros nos referimos a la igualdad, a la igualdad de derechos. Lo principal no es de dónde partes, sino adónde llegas. Es la manera de no excluir a nadie, de poner al movimiento en su sitio. Nosotros no estamos aquí para hacer debates teológicos. La discusión sobre la Mudawana nos llevó a una situación que no era la nuestra (*ibid.*: 355).

El feminismo marroquí hace, por lo tanto, un importante recurso al Islam en el desarrollo de sus argumentaciones. A pesar de

todo, sería muy difícil hablar del discurso de las mujeres de la ADFM y de la UAF como un replanteamiento en clave local de los discursos del género y del desarrollo, puesto que los términos son reproducidos de manera idéntica que en los programas de la Cooperación Internacional. La alusión al Islam se produce muy puntualmente y sólo cuando es estrictamente necesario de cara a un público que lo está exigiendo. Como veremos más adelante, cuando hablo de replanteamiento en clave local, como lo hará Fatima Mernissi, estaré haciendo referencia a una reflexión profunda y a la construcción de todo un discurso que no parte del Islam o de la cultura árabe o marroquí como elementos casuales, puntuales o fortuitos, sino que parte de la consciencia de los mismos como pilares fundamentales de la identidad, de la cultura y/o de la existencia de los individuos como tales, en la ubicación socio-política, psicológica, cosmogónica, espiritual y cultural donde se localizan.

Los discursos de las mujeres de la UAF y de la ADFM intentan desacreditar y desvirtuar el trabajo y el discurso de las mujeres islamistas a través de argumentos que los acusan de ambigüedad, de doble discurso, de falta de consciencia o consciencia falsa, o de utilizar con fines políticos y pragmáticos el discurso feminista:

> [...] no tienen un discurso coherente, conviven diferentes discursos, incluso en el interior de los mismos grupos [...].
>
> Siempre hay un predominio masculino, el acento se pone en la familia, pero siempre bajo el hombre. No es posible que sólo una parte lleve todo el peso de la familia (*ibid.*: 336)

El argumento de la politización del mensaje de las islamistas, como muestra Laura Feliu en su trabajo, es muy recurrente para decir que ello las invalida como grupos feministas. Llaman la atención las acusaciones de falta de autonomía, cuando, en realidad, todos los grupos tienen de un modo o de otro vínculos con sus partidos-madre.

> Es política, no es feminismo. Los islamistas se aprovechan de la cuestión para crecer. A partir del Plan, el PJD ha creado varias asociaciones y se habla de Nadia Yasin como si fuera feminista, cuando es una mujer que hace política. Los partidos islamistas hacen poco, mientras el movimiento feminista hace mucho (*ibid.*).

Por último, otro de los argumentos se centra en el tipo de "público" de estas asociaciones, al que no se le reconoce la "conciencia feminista" necesaria. No se trata sólo de que los objetivos y la acción sean feministas, sino de que las personas que se acercan a estas asociaciones sean conscientes de ello; deben pasar, pues, un "test emancipatorio". Una de las activistas afirma: "Lo que hay es gente que los sigue porque son ayudados socialmente, gente que encuentra refugio en estos grupos", presuponiendo que en el caso de las asociaciones progresistas (que proveen de ayuda jurídica, de seguridad en casos de violencia, etc.) la situación es muy diferente (*ibid.*).

El pensamiento de Fatima Mernissi

La obra de Fatima Mernissi, sobre la que ya hemos visto algo en el capítulo sobre la colonización occidental del patriarcado árabe, es sin duda de una de las contribuciones femeninas y feministas más sobresalientes no sólo del contexto marroquí sino de toda la cultura arabo-islámica contemporánea.

Mernissi nació en 1940 en Fez, uno de los centros del movimiento nacionalista marroquí contra la ocupación francesa. El triunfo del nacionalismo político le permitió acceder a una educación de la que no gozaron su madre y su abuela analfabetas. Sus primeros años de escolarización tuvieron lugar en las escuelas coránicas. Posteriormente, se incorporó al modelo de enseñanza propuesto por el Estado recién creado. Hasta los veinte años sólo habló árabe, y aprendió francés e inglés en su curso de los estudios universitarios en Francia y Estados Unidos. Escribió sus obras en los tres idiomas. Falleció recientemente, el 30 de noviembre de 2015 en Rabat.

Licenciada en Sociología, obtuvo su Certificado de Estudios Políticos de la Facultad de Derecho de Rabat. Se doctoró en Sociología por Brandais University, Massachussets, en 1973, con el trabajo "Beyond the veil".

A su vuelta a Marruecos se dio a conocer por sus intervenciones en el 24 Congreso de Sociología de abril en 1974 en Argel. Sus ensayos y trabajo literarios la han convertido en una de las escritoras más célebres del Magreb y en un referente de primer orden dentro del pensamiento árabe contemporáneo.

A partir de 1973 será profesora de Sociología en la Universidad de Rabat, y hasta el momento de su muerte ejerció como profesora en el Intitut Universitaire de Recherche Scientifique, Université Mohamed V, Rabat. Fue consultora de diversos organismos internacionales (BIT, UNESCO, UNI), así como directora de diversos colecctivos como Femmes Magreb Horizons 2000, Marocaines, Citoyennes de Demain, Approches, etcétera (Arroyo Medina, 2002).

Sin lugar a dudas, es difícil tarea la de reseñar el extenso trabajo de Mernissi, así como encasillarlo bajo unas etiquetas limitadas que no rindan cuenta de su complejidad y profundidad. Considero que haría falta dedicar un trabajo de investigación completo solo a la obra de esta autora; sin embargo, intentaré trazar a continuación algunas de las líneas más destacadas de la misma.

Aunque en Marruecos el discurso de Fatima Mernissi se cataloga como secularista, internacionalmente se considera, sin embargo, ejemplar del feminismo islámico, al igual que los discursos de otras figuras feministas musulmanas, como Ziba Mir Hosseini o Nayere Tohidi.

Mernissi observa un espíritu igualitario intrínseco al mensaje islámico y teoriza por un feminismo de base musulmana. Sin embargo, Mernissi se sirve de las categorías analíticas y conceptuales de la modernidad occidental que acaban vaciando el Islam de su sustancia. No es un discurso contextualizado en el desarrollo de los movimientos islamistas en Marruecos, tales como los discursos de las mujeres del PJD y de la YAI; más bien, este discurso está vinculado a los sectores de izquierda. No difiere tanto de los discursos de las mujeres de la UAF y la ADFM, sino que el perfil de Mernissi, a diferencia del de las activistas de estas asociaciones, es más bien el de una académica que ha logrado posicionarse en las filas de los pensadores árabes de renombre a nivel internacional con unas reflexiones muy singulares sobre mujeres e Islam.

Frente al oxímoron, en la obra de Mernissi se reproduce una reacción en términos binarios que redunda en los mismos efectos

de producción de sujetos coloniales del discurso oximoronista. El binarismo en este caso se traduce en feminismo islámico *versus* feminismo islamista, al igual que en los discursos de las mujeres de la UAF y la ADFM vistos anteriormente. El feminismo islámico, calificado positivamente, sería el que ellas defienden[65]. Se trata de decir, simplemente, que feminismo e Islam no son incompatibles, traduciendo o reconstruyendo el Islam, a través de un instrumento de la jurisprudencia islámica como es el iŷtihad[66], según los moldes calcados del feminismo de corte occidental. En este sentido, el feminismo de las mujeres ligadas a grupos islamistas se define como negativo o malo, porque pretende construir un proyecto específico, que, además, se inserta en una cosmovisión y una epistemología propias y alternativas a la occidental, y que se traduce en todos los ámbitos de la vida, social, política y cultural, es decir, es visible[67].

Mernissi, a pesar de su valiosa producción y de la brillante descripción de las realidades de las mujeres marroquíes, de su revisión de los textos y de la tradición, y de su crítica a la modernidad occidental, no deja de ser lo que Mignolo (2003) ha llamado una *crítica eurocéntrica al eurocentrismo*. Mernissi emplea para el análisis de las realidades de las mujeres en las sociedades árabes y musulmanas instrumentos de las ciencias sociales y categorías gestadas y desarrolladas en la tradición occidental, tales como el psicoanálisis clásico. Esto se hace con el objeto de construir una realidad a imagen y semejanza de la paradigmática modernidad occidental. La crítica

[65] Este discurso, por ejemplo, fue reproducido por Ziba Mir Hosseini en el III Congreso Internacional de Feminismo Islámico en Madrid.

[66] اجتهاد o esfuerzo personal interpretativo que todo musulmán está animado a hacer y que constituye una de las dos principales fuentes del derecho y la jurisprudencia islámicos en el Corán y la Sunna (cfr. Ramadán, 2002). Consiste en aplicar el intelecto y la experiencia humanas para, dependiendo de la situación y particularidades de cada caso, desarrollar dictámenes a partir de las fuentes islámicas. Esto permite la introducción de novedades continuamente para poder adaptar la jurisprudencia islámica a cualquier situación nueva, tiempo o lugar.

[67] En referencia a esto es interesante un texto de Tariq Ramadán (2010) titulado *Qui sont les musulmans modérés?*, donde plantea esta cuestión del "musulmán bueno" y el "musulmán malo" en referencia a su visibilidad. Disponible en http://www.tariqramadan.com/Qui-sont-les-musulmans-moderes.html.

a la modernidad se hace desde los propios instrumentos de la modernidad, lo cual no permite poner en cuestión sus bases y sus implicaciones. La autora emplea instrumentos de normalización y observación del Islam que, cuando menos, acaban por generar un modelo que redunda en la hegemonía cultural occidental y que silencia otras modernidades posibles, a pesar de que se inspira en elementos de la propia tradición islámica. El feminismo islámico de Mernissi silencia la epistemología islámica a través de su subordinación a la occidental. Mernissi es una pensadora poscolonial, no ignora las dinámicas coloniales ni la crítica de la modernidad euro-centrada, pero lo hace con los mismos instrumentos occidentalocéntricos, por lo tanto, le son achacables las mismas críticas que la decolonialidad hace al pensamiento poscolonial.

El pensamiento de Fatima Mernissi se haya transversalmente atravesado por dos ejes binomiales articuladores: tradición/modernidad e identidad/alteridad, que lo encierran en la *cárcel epistemológico-existencial* y en la producción de la llamada por Taha Abderrahman pseudomodernidad.

En *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, obra editada por primera vez en 1992, Mernissi analiza lo que ella identifica como el conflicto entre Islam y democracia en el marco del nuevo orden mundial surgido tras la primera guerra del Golfo. La autora hace en este libro un continuo juego de palabras y de significados culturales entre Occidente y Oriente. Las palabras que más se repiten son:

- Terror, temor, miedo: a Occidente, a nosotros mismos (los árabes y musulmanes).
- Deseo, sexualidad desenfrenada, el yo árabe reprimible.
- Frontera, fortaleza como sinónimo de hiyab.

El estilo literario de Mernissi es de gran belleza, pero adolece a la vez de ser ambiguo y enrevesado, huye de la claridad y de la expresión directa y se haya embebido de simbolismo. Basándose en un análisis freudiano[68], la autora asume que los procesos de islamización y hiyabización que tienen lugar tras la caída del muro de Berlín y la Primera Guerra del Golfo, de manos del islamismo, se tratan de la manifestación de un mundo musulmán en crisis, atacado e inseguro, de una respuesta identitaria y reaccionaria (*ibid.*: 20, "son utilizadas") en la que las mujeres son quienes cargan con los símbolos de esa identidad/hiyab/frontera/fortaleza.

Mernissi reproduce así los esquemas del análisis que niega a las mujeres la apropiación de sus propios símbolos y su semántica. Toda la obra de Mernissi se estructura obsesivamente en torno a un hiyab que ella identifica freudianamente como el símbolo del reflejo patológico de la concepción de la sexualidad desenfrenada de las personas en la cultura árabe. El temor/miedo/terror que aparece en prácticamente todas las líneas del texto, sería para Mernissi lo que lleva a la imposición del hiyab. Para ella, el miedo emana de la incapacidad de enfrentarse a lo que llama "el verdadero problema": individualismo, responsabilidad sexual y política (Mernissi, 2007a: 9-20)[69].

[68] En la página 31 de la edición española Mernissi afirma: "lo que trato de hacer consiste en explorar lo que llamo nuestro territorio mental, es decir, la acumulación de imágenes y símbolos que rigen nuestras emociones y nuestra mentalidad, nuestros esquemas culturales y nuestros puntos de referencia de civilización, que nos permiten no solamente comprender el mundo, sino situarnos en él y actuar; Islam y lengua árabe vienen a ser, en este contexto, prácticamente lo mismo". En su obra *L'Amour dans le pays musulmans*, afirma: "Se detesta a Freud porque él pone al desnudo el punto débil de la familia musulmana: este que conduce a la frustración de las esposas al imponerlas, por las propias leyes, compartir a su marido con otras. Se detesta también a Freud porque él nos propone una imagen horrorizada de nuestra vida psíquica, subrayando la fosa que separa la ternura y el placer [...]. Se detesta a Freud y su espejo psicoanalítico porque él nos devuelve nuestro dolor, nuestro sufrimiento de hombres y mujeres condenados por un destino patriarcal milenario a hacernos daño, a desgarrarnos en nuestro deseo de amar" (1986: 154-155).

[69] "Las mujeres que van por la calle sin 'hiyab' son vistas como fuera de normas, fuera de las fronteras. Por una parte, se las ve indefensas, porque han abandonado la frontera del *harum* , el espacio prohibido y protegido, y también porque rebasan territorios que les son ajenos. Otro término que utilizan los imanes en los sermones para explicar los peligros de la promiscuidad que socava la ciudad musulmana es *tabarruch*, tomado, como *'awra*, de la estrategia militar. Provienen de *borch*, la fortaleza, 'así llamada porque es eminentemente visible y muy elevada', precisa el diccionario" (p. 17)

"En este contexto es donde debe replantearse la obsesión por el 'hiyab', para comprender por qué su desaparición angustia tanto. El 'hiyab' es una

Mernissi afirma que la igualdad de género constituye el corazón de la democracia y ahí radica el "temor" de los musulmanes al término, que, según ella, se materializa a través del hiyab (*ibid.*: 15-20). El miedo a la liberación de las mujeres en la cultura árabe, como afirma Mernissi, procede de la convicción de la naturaleza débil del ser humano; el deseo y la "responsabilidad sexual" son el verdadero problema.

El miedo/terror en esta obra es multiforme y tiene varios niveles. La ecuación que presenta Mernissi se resume de este modo:

- El Islam tiene miedo a Occidente.
- Occidente simboliza la democracia.
- La igualdad de género se halla en el corazón de la democracia.
- El miedo a Occidente del Islam es el miedo a sí mismo y a asumir su responsabilidad debido a que ha sido oprimido y reprimido siempre que ha intentado enfrentarse a ella.
- Occidente es lo extraño (*garib*); la democracia, el individualismo, la responsabilidad sexual y política es *garib*, extraña, lejana al Islam, porque ha sido reprimida históricamente y en el subconsciente de los pueblos árabes siempre que ha aflorado.

Otra cuestión esencial para Mernissi es la de la imposibilidad de plantear la problemática específica de las mujeres (el hiyab, para la autora en los dos sentidos, literal y figurado[70]) en un contexto generalizado de opresión de todos los individuos árabes y musulmanes:

metáfora de los 'hudud', las fronteras que separan, ordenan y excluyen a todos los otros, especialmente las que delimitan 'Dar el Islam', el territorio del Islam, y lo protegen del resto del mundo" (p. 19).

"¿Seremos las mujeres que vivimos en las ciudades musulmanas, y que llevamos la frontera del deseo tatuada en nuestro cuerpo, utilizadas, para asegurar la identidad, en los rituales venideros, por todos lo que temen plantear el verdadero problema, el del individualismo y la responsabilidad sexual y política?" (p. 20).

[70] "La caída del Muro de Berlín y el hundimiento en cadena de hombres, instituciones y símbolos de los despotismos de Europa del Este se vivieron como acontecimientos de alcance universal, a pesar del hecho de estar geográfica y étnicamente localizados. Bien es cierto que únicamente los europeos, y más exactamente los alemanes, estuvieron implicados en primer término,

> ¿Cómo una mujer árabe puede seguir planteando al grupo su problema, que es el del *hijab*, sinónimo de *budud* cósmico, y exigir renegociar nuevas fronteras para los sexos, cuando ese grupo se siente débil y desnudo en un mundo en el que las bombas con furia apasionada se abaten sobre Bagdad? (*ibid.*: 16).

Frente al miedo, al terror que Mernissi identifica, ella propone una terapia de choque: el miedo a lo desconocido se cura mediante una visión de nosotros mismos (los árabes y musulmanes) al desnudo:

> Lo extraño es, ante todo, algo espacial. Para protegerse contra lo que no se comprende, es preciso erigir fronteras. La guerra del Golfo ha enseñado a los árabes por lo menos dos lecciones: ninguna frontera reconocible los protege ya del *garb*. Ésa es la primera. La segunda es que, a partir de un cierto grado de vulnerabilidad, el terror se hace insoportable; plantar cara a lo que aterroriza y comprenderlo es la única respuesta posible (*ibid.*: 24).

Para Mernissi, hay que "afrontar el propio miedo" (*ibid.*: 25-27). El miedo a Occidente emana del miedo a nosotros mismos porque nos vemos reflejados en Occidente. Porque el enfrentamiento con Occidente produce que tengamos que vernos desnudos, tal como somos y como fue nuestra historia, y enfrentarnos a ella tal cual es, tras siglos de evasión. Frente a ello, tenemos que comprendernos a nosotros mismos.

> Nada hay más angustioso que encontrarse con uno mismo, que "verse", sin reprimir nada previamente. ¿Cómo reaccionar cuando el destino nos coloca frente a nosotros mismos? Por menos se vuelve uno loco. El extraño más incomprensible es el *garib* que habita en nosotros, enterrado en nuestra más profunda intimidad. En comparación con esta extrañeza todo lo demás deja de ser enigmático (*ibid.*: 30).

como actores directos. A ellos era a quienes veíamos subir al Muro, cantar su fin, despedazarlo y adornarse con sus piedras como si fueran joyas y reliquias de las fronteras que han de abatirse, y de los telones (hiyab) que han de pulverizarse. Si un niño se entretiene en traducir "telón de acero" al árabe, dará con la palabra "hiyab" y optará espontáneamente por 'al-hiyab al-hadidi'. Y tendrá razón, pues la traducción de cualquier cortina que corta el espacio para impedir la circulación es, sin duda, 'hiyab' (Mernissi, 2007a: 12-13).

Mernissi se mueve continuamente en el análisis binario de la tradición y la modernidad –"(Kafires [infieles] y humanistas, ¡Alá es grande!) murmuraba Ali, con un ojo en las babuchas y el otro en la pantalla" (*ibid.:* 14)–, problematizando su relación.

Si bien Mernissi critica a Occidente, como hemos visto, cuando habla en *El harén en Occidente* del harén "temporal" de los hombres occidentales (Mernissi, 2001: 240 y 244-245), poniendo en cuestión las bases estructurales, epistémicas y conceptuales patriarcales de su civilización y su relación con el colonialismo (en tanto dicho análisis se hace a partir de los cuadros orientalistas y las versiones de *Las mil y una noches*, como vimos), sin embargo, no observa la relación intrínseca entre dichas bases coloniales y la modernidad occidental, que, por el contrario, es idealizada hasta el punto de observar que las reformas racistas de Ataturk conformaron el único episodio positivo y emancipatorio en la historia de los musulmanes.

Cuando Mernissi habla del "miedo a nosotros mismos" y de que, en realidad, la democracia y la responsabilidad individual, política y sexual no son elementos extraños a la civilización arabo-musulmana, no se equivoca en el diagnóstico, pero está limitando nuestra imaginación colectiva e individual y cerrando las puertas a la innovación creativa en cuanto que los marcos conceptuales y políticos defendidos son los occidentalocéntricos, ubicando de nuevo dichos marcos en un estadio de superioridad.

Uno de los elementos más potentes de la obra de Mernissi es la crítica hacia la amputación que los intelectuales árabes sistematizan de la historia musulmana: "Levantemos los velos de nuestros contemporáneos que maquillan el pasado para velarnos el presente" (Mernissi, 1999). Sin embargo, después de identificar uno de los principales problemas contemporáneos de la civilización arabo-islámica, Mernissi impone sus propios velos materializados en la imposición de códigos culturales, conceptuales y políticos occidentales para recuperar en teoría esa historia silenciada, que, sin embargo, se vuelve a perder en la invención de la misma.

Mernissi nos ha abierto inéditas líneas de investigación en el campo de la Historia del Islam, especialmente en lo que respecta al lugar teórico y político de las mujeres que ha sido silenciado en la misma por gran parte de los alfaquíes. Otro de sus brillantes ensayos, *El harén político* (1999), es un ejemplo de los trabajos tan necesarios que escasean en el panorama académico árabe y musulmán. En el mismo, Mernissi revisa a través de varios textos fundamentales el imaginario político, jurídico, histórico y social musulmán, de jurisconsultos y pensadores que han interpretado los textos y la historia y han "robado" o "secuestrado", literalmente, los derechos políticos, sociales e incluso económicos que el Islam ha concedido a las mujeres. A través de dichos textos se consagró el silenciamiento legal de las mujeres y su relegamiento a un segundo plano social y político en la historia árabe y musulmana. Mernissi muestra, a través de un análisis minucioso, cómo este hecho se ha producido a partir de la manipulación, deformación y degeneración de la comprensión e interpretación del hadiz y de la biografía/sira del profeta Muhammad (صلى الله عليه و سلّم)[71] y de las numerosas figuras femeninas que han informado el desarrollo de su vida privada y pública, política y social, comenzando por el ejemplo de su esposa Aixa.

Este ensayo es a la vez uno de sus más importantes textos sobre la cuestión del hiyab. Mernissi considera que el poder ha utilizado y pervertido el Islam sistemáticamente desde sus inicios para autolegitimarse, y, por lo tanto, ella analiza las relaciones entre el conocimiento y el poder, y cómo éste, a través de su control del conocimiento controla la sociedad para sus propios intereses.

Considera que tenemos la necesidad ineludible de leer realmente el pasado para comprender el presente y la crisis civilizacional del Islam, porque, en su opinión, los musulmanes se encuentran encerrados patológicamente en el pasado sin llegar realmente ni a leerlo ni a comprenderlo. De ahí la voluntad de anularse de los árabes y los musulmanes debido a un presente sustraído, inexistente. Leyendo verdaderamente el pasado, según Mernissi, comprenderemos la crisis actual:

> Yaberi nos explica, con tacto y delicadeza, que nuestra enfermiza búsqueda del pasado nos impide leerlo. Según él, somos incapaces de

[71] Cuando mencionamos al profeta Muhammad, los musulmanes utilizamos esta fórmula: *salla Allahu'alaybi wa sal-lam*, que quiere decir "la Paz y las Bendiciones de Alá sean con él". En adelante, si lo menciono, utilizaré la abreviatura "ص".

LEER EL PASADO [las mayúsculas son de Mernissi] que cantamos como una letanía mágica, porque estamos demasiado preocupados en superponer sobre sus páginas nuestras obsesiones actuales [...] El lector árabe contemporáneo sufre una inadecuación con respecto a la época; la época se nos escapa. Para asegurarnos de que existimos, nos evadimos hacia soluciones mágicas con el fin de resolver nuestros numerosísimos problemas [...] El desvanecimiento de uno mismo en el pasado es uno de los principales comportamientos mágicos. A pesar de nuestros grandes discursos sobre la tradición, el patrimonio y la historia de los antepasados, somos incapaces de leerlos, de descifrarlos. Para leer el texto antiguo, nos dice Yaberi, hay que estar arraigado en el presente. Es necesario distanciarse con relación al texto para descodificarlo y darle un sentido. Es preciso que el lector separe su tiempo propio, el del presente, del tiempo del texto, de lo contrario "proyectamos nuestros problemas en el texto ancestral, y esa proyección impide la lectura" (Mernissi, 1999: 25-31).

La tesis de Mernissi, apoyándose en el filósofo marroquí Mohammed Abed Yabiri, es que el texto sagrado históricamente se ha manipulado al servicio del poder, y la exclusión de las mujeres ha constituido el centro de esa manipulación y tergiversación. La exclusión de las mujeres, según Mernissi, se basa en lecturas misóginas de ese texto sagrado y en *ahadiz mawdu'a* es decir, en la asignación de dichos misóginos falsos al Profeta (.ص):

Si volvemos a quienes leen en los textos del siglo VII la necesidad de privar a la mitad de la población musulmana, las mujeres, del ejercicio de sus derechos políticos, es necesario comprender por qué, según ellos, el problema del tiempo está ligado al problema de la democracia, del ejercicio por todos los ciudadanos, sin diferencia de sexo, de las libertades públicas. Cómo el "mal del presente", por una parte, y el rechazo de la democracia, por otra, se combinan y conjugan con lo sexual. Cómo tres nociones consideradas normalmente independientes, a saber, la relación con el tiempo, la relación con el poder y la relación con lo femenino, se articulan como un discurso sobre la identidad y, sobre todo, cómo la crisis de identidad presente entre nosotros, hombres y mujeres, en calidad de ciudadanos de una zona culturalmente invadida,

se traduce, por esos autores seducidos por el pasado, en un problema exclusivamente masculino. Y tal vez entonces podamos comprender lo que empuja a Afgani y a otros eruditos a coger la pluma y redactar libros sobre la necesidad de excluir a las mujeres de lo político, como condición para la salvaguardia de la identidad musulmana (*ibid.*: 31-34).

Pero si el trabajo que ella plantea es muy importante, de la misma forma lo es la metodología que utiliza. Por ejemplo, es fundamental tener en cuenta los elementos de la tradición científica islámica para hacer esa relectura y corrección tanto de los problemas de interpretación y diferenciación entre lo que son *ahadiz mawdu'a* y los que no, como de las consecuencias que han tenido dichos *hadiz* en la construcción del *fiqh* o jurisprudencia islámica.

En este nivel encuentro dos problemas básicos en el trabajo de Mernissi. En primer lugar, su posicionamiento de la modernidad occidental como un modelo incuestionable a seguir. Considero que esto la conduce a forzar sus conclusiones según lo que ella cree más acorde con dicha modernidad. Mernissi continuamente hace alusión a Occidente como ideal; no cita al Occidente colonizador en sus 4 ó 5 principales obras más que en dos ocasiones exclusivamente. Mientras que, por el contrario, critica continuamente los discursos esencialistas de lo que ella llama "los fundamentalistas" y los "integristas" musulmanes. Además, sus muy limitadas citas del Occidente colonizador se hacen para resaltar lo que ella considera un aspecto positivo de la colonización y es que, en su opinión, el colonialismo ha forzado a los musulmanes a replantearse la cuestión de la democracia y los derechos individuales:

El problema que se plantea a los Estados musulmanes, tras su casi total desaparición durante el periodo colonial, es que, en cierta medida, se encontraron feminizados, velados, anulados e inexistentes. Era preciso, después de la independencia, que el Estado teatralizara su renacimiento. Durante un tiempo amenazado de muerte, de no-poder, el Estado musulmán se vio forzado, gracias a la colonización, a redefinirse y, en ese proceso, a redefinir a sus ciudadanos. Pero la operación de redefinición tenía lugar en el río del Tiempo, y es imposible bañarse dos veces en el mismo río. La era del Estado oficialmente totalitario,

basado en la opresión del déspota como principio y fundamento, se había convertido en anacrónica. Los Estados musulmanes renacientes, deseosos de ser reconocidos por las potencias coloniales que los habían amputado, se presentan en la escena internacional. Se lanzan, entusiastas, por los pasillos de Naciones Unidas para firmar la Declaración Universal de Derechos Humanos y reivindicar el respeto de las libertades fundamentales como principio y espíritu de sus Constituciones. Al redefinirse ante sus antiguos colonizadores, se vieron forzados a otorgar la nueva ciudadanía a todos los naturales del país, hombres y mujeres. Pero, de este modo, el Estado musulmán, preocupado por su propio renacimiento, socavaba la jerarquía de sexos y destruía la escala de valores constituyentes de la identidad masculina. Tras la independencia, ya no había hombres entre los musulmanes, únicamente ciudadanos asexuados, en todo caso en relación al Estado y su ley (1999: 32-34).

Lo que Mernissi denomina "el miedo a Occidente" no es, desde su punto de vista, sino el miedo de los musulmanes a enfrentarse a sí mismos (Mernissi, 1999: 34, y 2003).

En segundo lugar, esto sólo puede hacerlo a través de sistematizar una violencia epistémica sobre el estudio de la tradición e historia islámicas. Mernissi se mueve a lo largo de toda su obra en el terreno de los conceptos extraídos de la cosmovisión cristianocéntrica y occidental.

Desde el punto de vista de la metodología, muestra claramente su empleo y seguimiento de metodologías científicas extraídas de la tradición musulmana y de sus textos y autores, como es el caso del ejemplo del sabio musulmán especializado en la ciencia del Hadiz, El Bujari, cuando lo cita en (1999: 54), así como cuando comienza hablando de "Iqra", "lee", como la primera palabra y orden revelada en relación a la lectura, la búsqueda y el empleo de la razón. Pero el problema aparece cuando emplea conceptos como "religión", "política", "secularismo", "Estado teocrático" o "espacios público y privado", y se mueve entre ellos sin cuestionarlos aplicando una sistemática violencia epistémica sobre el Islam y la civilización arabo-islámica en su obra.

En "El harén político", a través de su relectura de la historia y de varios *ahadiz* y *aleyas* coránicas, pretende mostrar que existe en el

Islam una institución de la división de espacios en público y privado (la cuestión del harén espacial tratada igualmente en su obra *El harén en Occidente*), y que tanto esta institución como la del hiyab, concepto que utiliza reinterpretándolo con matices sumamente negativos y polivalentes en su negatividad (Mernissi, 2002: 112-114), son en realidad, paradójicamente anti-islámicas. O como mínimo, las comprende como un fracaso del Profeta (.ص), ya que el espíritu de igualdad que informa el Islam es, según Mernissi, diametralmente opuesto a dichas instituciones.

Para Mernissi, la historia del Islam es la historia de un fracaso en tanto no logra instaurar el espíritu base y originario de igualdad que se halla en el mismo. Y el símbolo indiscutible de este fracaso sería el hiyab comprendido como institución definitivamente patriarcal:

> El Profeta fracasó en los años que nos interesan —del 3 (derrota de Uhud) a principios del 8 (conquista de La Meca)— en lo relativo a la igualdad de sexos, porque se negó a minimizar lo sexual, a esconderlo y a considerarlo marginal y secundario. El Profeta era vulnerable. Su proyecto fracasó porque rechazó siempre separar la vida privada de la vida pública. No podía concebir lo sexual y lo político sino íntimamente ligados (2002: 186).

> El hiyab encarna, expresa y simboliza ese retroceso del principio de igualdad (2002: 204).

La tesis de Mernissi es que el patriarcado árabe está anclado en la época pre-islámica y que el Islam fracasa en su intento de erradicarlo. Desde su punto de vista, el hiyab marca la segregación de los espacios en público y privado, y encarna el símbolo del fracaso. Y termina afirmando que Dios se vio obligado, a partir de las presiones de Omar b. Al-Jattab, el compañero y discípulo predilecto del Profeta (.ص), y de la sociedad árabe del momento, a ceder e imponer ambas instituciones misóginas y anti-islámicas, en el sentido de que se oponen al espíritu básico de igualdad en el Islam (2002: 208-214), afirmación ésta muy poco aceptable a nivel islámico si comprendemos la imposibilidad de coacción de los humanos a la voluntad de Alá, así como si entendemos el Islam como mensaje universal

y atemporal en sus preinscripciones fundamentales, como válidas para todo tiempo y lugar. Pues si es cierto que el Islam se revela en intrínseca interrelación e interacción contextual y temporal con la Arabia pre-islámica, igualmente lo es que tiene proyección universal y atemporal.

Entonces ¿cómo entendemos la preinscripción del hiyab a la luz de esto? Probablemente como musulmanes decoloniales y de cara a la construcción de un proyecto emancipatorio en multinivel, llegaríamos a conclusiones e interpretaciones históricas y sociológicas radicalmente diferentes de las alcanzadas por Mernissi y más cercanas quizás a las propuestas por Lamrabet (2013) en su comprensión e interpretación de las *aleyas* referidas al hiyab y al *jimar*, que se tratan de dos elementos diferentes que harían alusión a preinscripciones relacionadas con cuestiones distintas. Lamrabet explica las diferencias entre ellas (*ibid.*), cosa que en ningún momento hace Mernissi.

A pesar de que Mernissi dedica *El harén político* a la cuestión del hiyab, en realidad no se da una exposición clara de las 8 aleyas coránicas que tratan sobre este asunto. Tanto la elección de las *aleyas* sobre las que se basa la interpretación como esa misma interpretación se plantean de modo arbitrario, y son silenciados y excluidos elementos imprescindibles para llevar a cabo la lectura de la cuestión del hiyab y del jimar en el Corán y su regulación. Por lo tanto, Mernissi, procediendo de ese modo, está forzando unas conclusiones equívocas de la cuestión.

En definitiva, Mernissi llega a la misma conclusión que la del feminismo occidentalocéntrico colonial, es decir, que el hiyab es el símbolo fundamental del patriarcado arabo-islámico. Mernissi afirma que cualquier mujer que decide llevar el hiyab y salir a la calle con él está reconociendo y aceptando su estatus de inferioridad y el papel de ser un fantasma en el espacio público:

> El asunto del velo es una cuestión política. Al salir a la calle, la mujer tapada con velo demuestra estar de acuerdo con ser una sombra mientras se encuentre en un espacio público. El poder se manifiesta como si de un teatro se tratara (2006: 133).
>
> [...] como mujer árabe extremadamente preocupada por los derechos humanos, que cada día ve en la televisión cómo los extremistas obligan a las mujeres a llevar velo en la calle y, de este modo, a seguir las normas del harén, es decir, llevar una máscara cuando se sale al espacio público (2006: 171).

Mernissi no deja ningún espacio a interpretaciones alternativas del hiyab y sus significados actuales e históricos por parte de las propias mujeres. Les roba literalmente su voz en el momento en que habla en su nombre. Las ha silenciado cuando ella ha impuesto una única interpretación y cuando sólo ha destacado el apoderamiento negativo de su significado por parte de lo que ella llama "los integristas" o "el Islam político". Mernissi, partiendo de su experiencia personal y de una lectura muy limitada del hiyab, ha silenciado una generación entera de mujeres musulmanas que se apropian de sus símbolos y que resignifican su liberación a través del hiyab como una preinscripción islámica liberadora.

Igualmente, en su obra *El miedo a la modernidad: Islam y democracia* (2003), Mernissi afirma que a partir de la caída del Muro de Berlín y de la Primera Guerra del Golfo tiene lugar un proceso de rehiyabización que ella comprende como un fenómeno que se desprende de la crisis del mundo musulmán atacado e inseguro. Dice literalmente que las mujeres son "utilizadas" para asegurar la identidad a través del hiyab, lo cual sería una respuesta frente al temor a enfrentarse a lo que ella llama "el verdadero problema": el individualismo y la responsabilidad sexual y política (Mernissi, 2007: 20). Pero, a pesar de que realmente se dio dicho proceso de rehiyabización de la mano de la emergencia de los movimientos islamistas y de que también se dio un proceso de instrumentalización del hiyab, si partimos de la afirmación de Mernissi de que las mujeres fueron "utilizadas", ¿dónde queda ahí la capacidad de decisión y de agencia social/resistencia de estas mujeres? ¿Dónde queda la capacidad de las mismas de reapropiarse de sus propios símbolos y asignarles sus propios significados?

Las mujeres musulmanas quedan representadas en dicho discurso como sujetos pasivos y víctimas de esa instrumentalización de los movimientos islamistas. Es aquí donde se produce entonces el silenciamiento de las mujeres por parte de Mernissi. Y se trata desde luego de una paradoja, porque precisamente, según ella afirma, el objetivo principal de su obra es el de dar voz a las mujeres.

En su libro *Marruecos a través de sus mujeres* (2007b) Mernissi recoge testimonios de muy diferentes mujeres con este objetivo. Mernissi parte de la premisa de que el silencio de éstas es una de las bases de la civilización arabo-islámica, y realiza durante largos años numerosas entrevistas con mujeres marroquíes de muy variados perfiles sociales, económicos y culturales con el fin de "romper el silencio ancestral" (2007b: 11), pero, paradójicamente, al abordar la cuestión del hiyab, acaba silenciando a esas mismas mujeres a las que quiere dar voz.

De acuerdo con la clasificación de las respuestas a la colonialidad presentada anteriormente, el discurso de Fatima Mernissi se ubicaría entonces entre las respuestas que asimilan y replantean en clave local la colonialidad. Tendremos entonces que descolonizar nuestro conocimiento y desnudarnos de las categorías y modelos occidentales para intentar comprender la preinscripción del hiyab en el Islam. Y en este proceso, desde luego, no podremos ignorar las voces de las mujeres que siguen dicha preinscripción y la construcción socio-política, identitaria, espiritual y/o psicológica que hacen ellas mismas de sus hiyabs, en plural.

Si Occidente adoptó gracias a los musulmanes, como afirma Mernissi, elementos clave como la libertad individual, la opinión personal y el racionalismo, igualmente es verdad que Occidente los integró en sus marcos civilizacionales y les dio otro significado y sentido diferentes a los existentes en la civilización islámica. Es aquí donde se halla la clave para superar las diferentes violencias epistémicas que varios investigadores sistematizan en el estudio del Islam.

Los discursos de las mujeres istiqlalíes

El partido nacionalista de Allal el Fasi, حزب الاستقلال (*Hizb al-Istiqlal*), el Partido de la Independecia (PI), fue uno de los primeros en incluir en sus programas propuestas y acciones para la mejora de la condición femenina (Aixelá, 2000: 150). En 1955, se crearon en el PI equipos especializados en el estudio y resolución de problemáticas femeninas y una subcomisión de derechos de la mujer, de la madre y de la infancia, en la que se primaría la necesidad de proclamar la igualdad de los sexos y de regular la entrada de las mujeres en la política y en la administración pública: "Es la necesidad de proclamar la igualdad de los sexos: igualdad consagrada por el Islam y que hace de la mujer la hermana del hombre ante la ley" (Belarbi, 1992: 29).

La mayor parte de las asociaciones feministas en Marruecos nacen a partir de partidos políticos, pero en general estos lazos suelen ocultarse, negarse o minimizarse por las activistas que piensan que así muestran una imagen de mayor independencia. Sin embargo, esto, como veremos más adelante, no sucede con la asociación de mujeres de la Yemaa de Justicia y Espiritualidad, ni tampoco con la asociación que el PI creará en 1987, la Organización de la Mujer Istiqlalí (OFI).

Sin embargo, existe otra asociación vinculada al PI que, al contrario de la OFI, sí intenta desvincularse del partido-madre: se trata del Organismo Nacional de Protección de la Familia Marroquí. Esto es así, a pesar de que tiene la misma dirección postal que la OFI y una militancia paralela (Feliu, 2004: 336).

Los discursos de las mujeres ligadas al PI son, en términos generales, tradicionalistas. No se definen como feministas y sostienen una defensa de las mujeres en el marco de la defensa de la familia. No se replantean los roles de género establecidos, ni se indaga en su origen. No hacen ninguna reflexión. Sin embargo, mayoritariamente sostienen unos discursos que legitiman la determinación sexual a través del Islam y la tradición. La lectura que hacen del Islam es continuista y en ningún momento se plantean una reformulación de las interpretaciones sobre las que basan su trabajo.

El Islam para las y los istiqlalíes es un elemento más, si bien esencial y básico, de la identidad nacional marroquí. Se ubica en lo social y en lo cultural sobre todo. Para Bennani Smires:

> En la identidad marroquí uno de los primeros elementos es el Islam tal como lo conocemos, es una religión que no hace diferencias entre hombres y mujeres. Tenemos los mismos derechos, el Islam propugna la igualdad. La religión liberó a la mujer (Feliu, 2004: 337).

Las y los istiqlalíes son ante todo nacionalistas y su lectura del Islam pasa por la construcción y validación del mismo en el contexto marroquí. Es así como se comprende la definición que hacen de

sí mismas las istiqlalíes, diferenciándose de las islamistas, como hace la representante de la OFI aquí:

> Para las mujeres que están en la política, el movimiento islamista utiliza la imagen de la mujer en el Islam con llamadas que se quedan en la forma y no en el fondo, por ejemplo con su uso del velo. Éstos no son los elementos importantes. Al mismo tiempo se olvida el carácter liberal del Islam. Se hace un vínculo entre el Islam y esta imagen (*ibid.*).

El objetivo, o lo esencial, en el imaginario istiqlalí no es el Islam como religión, como forma de vida, como espiritualidad, sino la identidad nacional marroquí, la nación marroquí. Se trata de una respuesta localista y una reacción identitaria étnica y nacional en el contexto del sistema-mundo moderno/colonial, que sin embargo, no presenta una resistencia emancipatoria, ya que no se propone ningún proyecto liberatorio de relectura de la tradición. La tradición se comprende como las estructuras familiares, sociales y culturales convencionales que han regido históricamente en Marruecos y que deben conservarse tal cual, sin modificaciones.

El discurso de las mujeres istiqlalíes se comprende a partir de su construcción en el contexto de la lucha contra el colonialismo, así como de la independencia y el nacimiento del nuevo Estado marroquí.

A pesar de su distanciamiento de los islamistas, en realidad los discursos sobre las mujeres de las istiqlalíes no difiere del discurso del PJD. Ambos beben del reformismo musulmán y del nacionalismo árabe marroquí del mismo modo (cfr. Macías Amoretti, 2008).

Los discursos de las mujeres del Partido de Justicia y Desarrollo

En el seno de los movimientos islamistas en Marruecos, العدالة و التنمية (*Al-'Adala wa-l-tanmiya*), el Partido de la Justicia y el Desarrollo constituye, por el número de afiliados y simpatizantes, el segundo mayor grupo después de la YAI.

El PJD tiene una estructura más reciente, apela al Islam político y, a diferencia de la YAI, entra en el juego político, admite la monarquía y participa en las elecciones mostrando su fuerza en el interior del sistema a través de la movilización electoral. Los miembros del PJD creen en el cambio desde el interior del sistema, es decir, que, para conseguir un cambio estructural, deben seguir una estrategia de integración en el poder; ésta es una de las principales diferencias con la YAI, como mostraré después.

A diferencia de la YAI también, el PJD carece de un líder carismático con un proyecto ideológico que conforme un movimiento unificado y homogéneo. El PJD es un mosaico confuso de ideas, percepciones e intereses, reunidos todos bajo la voluntad de participar en el poder, sin tener un proyecto claro ni una perspectiva definida. Esto, que es por definición una desventaja, permite a la vez el florecimiento de una variedad de percepciones enriquecedora. Es lo que Zeghal (2006) denomina una "estructura mosaico".

En 1995, vinculada al PJD y al Movimiento por la Unicidad y la Reforma (MUR), se crea la Organización por la Renovación de la Toma de Conciencia Femenina (ORCOFE), que, como la mayoría de asociaciones de mujeres, niega en un principio los vínculos políticos con el partido madre, pero el currículo de las mujeres las delata, pues la mayoría son parlamentarias del PJD o tienen algún otro tipo de vínculo.

El nombre de la ORCOFE dice bastante sobre ella. Una de las encargadas en la organización lo explica de este modo:

> La mujer marroquí tiene su propia conciencia, es la mujer que ayudó a la independencia del país. Éste es un país islámico, la mujer marroquí ha de regresar a sus orígenes islámicos, abiertos, que le dan los derechos y deberes como ser humano, más allá del género. Cuando decimos "Renovación de la Conciencia Femenina" no excluimos con ello a los hombres, sino que queremos renovar su conciencia para que ella cambie la del hombre y se dé un desarrollo conjunto[12].

En el discurso de la Organización, las referencias islámicas son constantes y se parte del Islam para asignar una serie de derechos y

[12] Entrevista con una miembro de la secretaría general de la Organización, encargada del centro de orientación familiar y apoyo legal, 6 de enero de 2007, Casablanca.

deberes a las mujeres y a los hombres; también para comprender qué papel social deben desarrollar, tanto en el ámbito público como en el privado, que no son observados ni como compartimentos separados, ni mucho menos desconectados, sino en estricta dependencia e interrelación: lo privado es un *continuum* de lo público. Hablan de la centralidad de la familia y de una relación de complementariedad entre el hombre y la mujer:

> No son iguales, son diferentes en muchos aspectos y se complementan, cada miembro de la familia tiene su propio papel, y los distintos papeles que cada uno desempeña se complementan. En la familia, no sólo es una relación de hombre-mujer, también de padres-hijos, la familia con los ancianos[73].

Defienden lo que denominan un enfoque "conciliador" que contraponen al enfoque de "derechos":

> Nosotros trabajamos como "alternativa" al trabajo convencional de las feministas. Tenemos un centro de escucha basado en este enfoque conciliador; a diferencia de las otras, que se basan en el enfoque jurídico, nosotros nos basamos en un enfoque conciliador de la familia. La familia es el objetivo, su solidez y unidad. No tenemos recetas hechas, intentamos orientar para buscar la mejor solución. Nos basamos en la comunicación directa con los interesados, les visitamos y les ayudamos a tomar la mejor decisión (*ibid.*).

El discurso de gran parte de las mujeres del PJD es generalmente cercano al del PI. Ello fue muy notable en su posición en el debate sobre la reforma de la Mudawana que abordé en capítulos anteriores. La posición del PJD frente al Código, al contrario que la YAI, no se ubicaba tanto en la crítica a la imposición colonial de la misma, sino que se estaba defendiendo claramente el contenido del Estatuto.

En Tánger, la única asociación femenina de islamistas del PJD es Karama. Tienen el mismo discurso que la ORCOFE. Hablan de la

Entrevista con la presidenta de la asociación Karama, en Tánger, dependiente de la ORCOFE, 20 de diciembre de 2007.

centralidad de la familia y de una relación de complementariedad entre el hombre y la mujer. Defienden asimismo un enfoque "conciliador" que contraponen al enfoque de "derechos":

> Antes de empezar estábamos de acuerdo en que la mujer sufre, pero ¿cuál es el origen de este sufrimiento? Hicimos un estudio aplicado a 300 mujeres que dio como resultado que las causas principales se hallaban en la cultura y la sociedad y no en cuestiones jurídicas: nosotros trabajamos como "alternativa" al trabajo convencional de las feministas. Tenemos un centro de escucha basado en este enfoque conciliador, a diferencia de las otras que se basan en el enfoque jurídico, nosotros nos basamos en un enfoque conciliador de la familia. La familia es el objetivo, su solidez y unidad. No tenemos recetas hechas, intentamos orientar para buscar la mejor solución. Nos basamos en la comunicación directa con los interesados, les visitamos. No podemos tomar la decisión por los interesados de que se reconcilien (*yatasalahu*) y vuelvan juntos o lo contrario, pero les ayudamos a tomar la mejor decisión. Hemos fundado también en Tánger una "célula para la lucha contra la violencia de género" con el apoyo del Ministerio de Justicia y Sanidad. Es una red de centros de escucha (*ibid.*).

El enfoque conciliador que proponen las mujeres del PJD tiene el defecto de no integrar el apoyo en la jurisprudencia, que se rechaza asimilándolo al *modus operandi* de las asociaciones feministas. Un enfoque conciliador no debería contradecirse con el enfoque jurídico, sino complementarlo.

En su discurso, la presidenta de Karama intentaba separarse lo máximo posible de una posible similitud con el trabajo de la asociación Amna en Tánger, vinculada al Partido Socialista; las mujeres de esta asociación se basan en el enfoque de género y jurídico.

Mi informante de Karama, en su distanciamiento de las feministas de Amna, destacaba la falta de conexión de éstas con la realidad marroquí. Las calificaba de radicales e irrealistas en tanto acudían a los juzgados para resolver casos de violencia de género, donde, según la presidenta de Karama, las mujeres acababan desamparadas y sin derechos tras conseguir el divorcio. Justifica entonces su enfoque "conciliador" porque lo considera eficaz basándose en el con-

texto marroquí, donde describió la inexistencia de un Estado capacitado para crear mecanismos sociales y judiciales donde se penalice al criminal y se preste apoyo psicológico y económico a la víctima de violencia de género. La presidenta afirmó también que se ven obligadas a sostener dicho enfoque debido a que, en general, las mujeres marroquíes desconocen sus derechos y deberes, y porque no existe una conciencia para denunciar las injusticias de este y otro tipo, por la falta de educación y justicia social. También destacó la incapacidad de las asociaciones de la Sociedad Civil para hacerse cargo de casos de mujeres que han sufrido violencia por parte de sus parejas, debido a la falta de medios (*ibid.*).

Por otro lado, en los discursos de las mujeres del PJD el replanteamiento en clave local de los discursos coloniales se produce cuando la mayoría de las mujeres y los hombres del dicho partido hablan del Islam y se refieren a cualquier estructura social o política inspirada en el mismo a través de su asimilación a Occidente. Por ejemplo, la *shura* o consulta islámica se interpreta como democracia, o la concepción de los derechos islámicos se explica a través de los derechos humanos. No se tienen en cuenta las diferencias contextuales, epistemológicas, culturales, sino superficialmente, para afirmar la identidad cultural. En los discursos no se supera una necesidad de referenciar y justificar todos los comportamientos y las opciones culturales y espirituales mediante la alusión a Occidente y a la modernidad.

Ello refleja la relación de ambivalencia con el colonizador que surge del encuentro colonial (Bhabha, 1985). En el mismo momento en el que se está rechazando a Occidente, se está afirmando en el discurso de las y los islamistas del PJD un "pero nosotros somos modernos, respetamos los derechos humanos, buscamos el desarrollo y nos interesamos por el género, como Occidente". Rechazan Occidente, pero simultáneamente se ven obligadas y obligados a hablar en sus mismos términos, a comprenderse a sí mismos en sus mismos códigos y a validar su comportamiento y elección a través de su "similitud" o "asimilación" a Occidente.

La relectura reformista de los textos y de la tradición que alegan hacer las y los islamistas del PJD no supera, por un lado, el continuismo de las estructuras patriarcales en la sociedad y la cultura marroquíes y, por otro, la colonialidad en el sistema-mundo. No se explicita ni se acaba de formular realmente ningún proyecto político, social, económico o epistemológico, especialmente en el ámbito de las mujeres.

La vía trunca de Asma Lamrabet

Asma Lamrabet es médico, ensayista, directora del Centro de Estudios Femeninos en el Islam en el seno de la Rabita Mohammadia de los ulemas de Marruecos y presidenta del GIERFI (Grupo Internacional de Estudios y de Reflexión sobre Mujeres e Islam). Es considerada por algunos como una de las voces más destacadas del movimiento transnacional del feminismo islámico más conocida fuera que dentro de Marruecos.

Ha publicado varios libros (2008 y 2011) e innumerables artículos y conferencias donde plantea la relectura del Islam desde una perspectiva femenina, y habla de una "tercera vía" que sería la alternativa a lo que ella identifica como una lectura rigorista del Islam y al feminismo de corte occidental.

Si bien el discurso del Lamrabet pretende ser emancipatorio y partir de la cosmovisión islámica, sin embargo, no plantea cuestiones tan vitales como las soluciones no positivas a los contextos locales que eviten redundar en un universal, de carácter islámico, que genere subalternidad. Sin embargo, el problema principal en su planteamiento se ubica en que ella en ningún momento asume una crítica estructural de la modernidad occidentalocéntrica. Por el contrario, asume y plantea una reforma del Islam que permita adaptarlo a dicha modernidad. Por lo tanto, su planteamiento de una tercera vía es falaz en tanto sigue siendo una trayectoria occidentalocéntrica y colonial. La propuesta de Lamrabet no acaba de ser más que una propuesta individualista que no estipula un cambio estructural; es reformista y no revolucionaria, no alcanza a plantear un cambio en las condiciones de base. La modernidad permanece intacta en su proyecto y sólo es posible acabar con el sexismo y el patriarcado si se acaba con la modernidad colonial, capitalista y patriarcal.

Asma Lamrabet, en sus artículos y conferencias, hace una doble crítica a lo que ella identifica como las lecturas reaccionarias del Islam y hacia un Occidente que construye un Islam monolítico y retrógrado:

> [...] en el microcosmos político mediático hay un empeño en confrontar todos los valores de la modernidad al islam: con los atentados terroristas, el subdesarrollo, la tasas elevadas de analfabetismo, el déficit de democracia, pasando por los problemas de la inmigración y la situación de las mujeres musulmanes... Todo está interpretado desde el punto de vista religioso y no según los cuadros de lectura sociopolíticos convencionales [...] Se pretende así explicar la naturaleza de los problemas que prevalecen en esta zona del mundo por el carácter cultural y religioso de estas sociedades que se suponen "retrasadas" con respecto a la modernidad por causa de su incapacidad para liberarse de la religión como lo hicieron las sociedades occidentales (Lamrabet, 2007).

En su crítica identifica a la mujer musulmana como la víctima principal del prejuicio y el estereotipo occidentales, cuya desafortunada representación se presenta como resumen del "modo de pensar musulmán", del hombre árabe y musulmán opresor, de las leyes intransigentes y cruentas de la sharia, en resumen, de un Islam totalitario, machista y tiránico. Imágenes que sirven a la empresa colonial:

> En efecto, hay actualmente un metadiscurso sobre la musulmana con el velo, recluida y oprimida, que finalmente no es más que una reproducción continua de la visión orientalista y colonialista, siempre de moda en las representaciones contemporáneas poscoloniales. Este discurso eternamente acusador sirve sobre todo como coartada a todas las actitudes políticas de dominación cultural y consolida el análisis binario que opone, el modelo "universal" de la mujer occidental liberada y el de la musulmana oprimida y que, así pues, debemos liberar. En el mismo tiempo, la oposición de estos dos modelos permite mantener a la mujer musulmana como mujer de segunda categoría y sobre todo exponerla como una imagen contrapuesta a la modernidad, la civilización y la libertad (*ibid.*).

Sin embargo, a la vez que hace esta crítica, advierte del peligro de homogeneizar y reducir la concepción de Occidente y perpetuar los discursos conspiracionistas contra el mundo musulmán:

> No se trata de eso en absoluto, sino que se trata más bien de denunciar la instrumentalización política, por parte de unos sectores occidentales, de esta problemática, muy compleja y sobre todo muy sensible para los musulmanes (*ibid.*).

También Lamrabet, considera que, a pesar de que Occidente presenta una imagen mediatizada y amorfa, la realidad del estatus desfavorecido de las mujeres musulmanas proporciona tierra árida para la crítica:

> Es cierto que, a pesar del hecho de que hoy las sociedades musulmanas son de una gran diversidad, y esto en todos los niveles socioculturales, económicos y políticos, y de que la situación de las mujeres musulmanas varía en función de la situación geográfica y de las condiciones de vida, no es menos cierto que, en la mayoría de países islámicos, la mujer musulmana padece numerosas formas de injusticia y desigualdades y goza de un estatuto jurídico de los más deplorables y precarios.

Pero deja muy claro la autora que no es posible afirmar que el origen de la desigualdad de las mujeres árabes y musulmanas se halle en el mensaje espiritual del Corán:

> La situación de la mujer en tierra del islam es realmente preocupante, pero es también muy importante diferenciar entre el hecho cultural y la esencia de una religión, entre un mensaje espiritual y sus distintas interpretaciones.

Para Asma Lamrabet, el verdadero problema son las lecturas e interpretaciones sexistas que durante siglos se hicieron del Corán y de la tradición. El problema, por lo tanto, no se halla en la *religión* sino en su interpretación y en su instrumentalización para justificar una cultura discriminatoria contra las mujeres. También señala que esta realidad es raramente reconocida en el mundo musulmán, don-

de generalmente ante la recriminación por esta cuestión se tiene por respuesta un argumento pasional donde se afirma que el Islam protege a las mujeres, las honra y les proporciona todos sus derechos; discursos que adolecen de falta de autocrítica. Lamrabet considera que este repetido discurso oficial es superficial, insuficiente y, sobre todo, se contradice con la realidad de la mayoría de las sociedades musulmanas:

> Mientras que el mensaje espiritual permitió, en su comienzo y con respeto al contexto de aquellos tiempos, instaurar una verdadera dinámica de liberación de las mujeres, esta dinámica va a ser desviada rápidamente por las costumbres tribales patriarcales, y el impulso que conoció el estatuto de la mujer musulmana con la revelación coránica, va poco a poco a desaparecer en favor de una lectura estrictamente jurídica y completamente vaciada de su ética espiritual (*ibid.*).

Para Lamrabet, las mujeres musulmanas son víctimas de un doble despotismo:

> [...] el de un sistema político autocrático y el de un sistema cultural patriarcal, verdadero poder autoritario muy arraigado en las poblaciones de esta región [...] Son estos dos poderes absolutos los que han "acallado" (*bailloner*) a la mujer durante siglos, y con ello se asistirá impasiblemente a una regresión irreversible del estatuto de la mujer en el nombre del islam, que, por supuesto, no hará más que empeorar con la decadencia de esta civilización [...] Si se añade a todo eso el choque del encuentro con la colonización occidental, se comprenderá fácilmente la amplitud de los daños devastadores sobre la mujer, cuyos efectos traumáticos son perceptibles hasta hoy día.

Lamrabet pone el acento en la dimensión colonial como causante del rechazo del mundo musulmán a algunos valores de la modernidad, en particular a los que están relacionados con la emancipación femenina:

> El mundo musulmán, al protegerse contra el colonizador, va sobre todo a encerrar a la mujer y a rechazar la liberación predicada por el modelo femenino occidental [...] El proyecto de emancipación de la mujer según el modelo occidental se percibió durante mucho tiempo —y hasta hoy— como un proyecto colonialista al cual era necesario resistir ya que toda adhesión a este modelo significaba una traición a la identidad islámica.

El colonialismo ha desempeñado y desempeña, para Lamrabet, un peso simbólico ineludible a la hora de comprender la reacción reacia de las sociedades musulmanas respecto al feminismo, lo cual supone todo un reto psicológico para el mundo islámico.

> La mujer constituye para este mundo musulmán dañado y humillado el último bastión de una identidad fragilizada [...] Eso explica en parte la negativa del mundo musulmán a discutir sobre este tema de la mujer en el islam, ya que las críticas occidentales, aunque son legítimas, se consideran como una injerencia intolerable sobre un tema tan sensible (*ibid.*).

De ahí se entiende, según Lamrabet, la radicalización del discurso religioso islámico que no es en realidad sino la respuesta a una dialéctica de "dominantes/dominados", lo que explica en parte el inmovilismo intelectual y la denegación de toda política de reforma considerada como una occidentalización peligrosa o incluso como un "desarraigo" cultural.

Lamrabet afirma que, a pesar de todas estas dificultades, en la actualidad es posible vislumbrar un "despertar de la conciencia femenina musulmana" que intenta contestar el orden social tradicional a través de la relectura y reinterpretación de los textos sagrados, lo cual está dando lugar a una reivindicación en el interior y a través de las referencias islámicas:

> Es, pues, una dinámica de liberación iniciada por una vuelta a las fuentes pero que se hace paradójicamente en ruptura con las tradiciones culturales normalmente aceptadas. Esta dinámica que se hace desde el interior se expresa en un idioma que le confiere una cierta legitimidad, puesto que no se sitúa en una lógica de exclusión sino más bien en una lógica de reconciliación, tanto con los valores occidentales uni-

versales como con unos valores espirituales islámicos revivificados por las reivindicaciones femeninas (*ibid.*).

A través de este proyecto de relectura de las mujeres musulmanas se podrá reconstruir la reconciliación entre culturas y el diálogo intercivilizacional, por medio, según Lamrabet, del reconocimiento mutuo:

> En el diálogo entre las culturas, esta nueva lectura del islam a partir de una perspectiva femenina podrá seguramente también "despejar" el terreno de nuestros desacuerdos ideológicos, ya que la imagen vehiculada en Occidente de un islam que oprime a las mujeres no facilita ni el diálogo ni el reconocimiento de una identidad plural y universal [...] esta pluralidad no puede ser efectiva sin el reconocimiento mutuo [...] La fractura Occidente-Islam, que parece cada día materializarse un poco más, puede rehabilitarse si, por una y otra parte, se hace el esfuerzo "de descentrarse", en otros términos de reconocerse en el otro en su humanidad... (pasar del miedo *del* otro al miedo *por* el otro).

Entonces, desde el punto de vista de la autora, se trata de una responsabilidad compartida, donde los musulmanes deben revisar su visión del mundo occidental y reconocer también la diversidad de éste y su contribución a la modernidad y a la civilización humana, y admitir su responsabilidad en la situación que viven en el mundo islámico, huyendo de los victimismos:

> Si los países musulmanes viven en el subdesarrollo económico y cultural, bajo regímenes dictatoriales, si la imagen del islam y los musulmanes es negativa hoy y da miedo, es en gran parte debido a los musulmanes mismos (*ibid.*)

Por ello, Lamrabet piensa que los musulmanes deben emprender reformas urgentes y radicales, y que tanto el pensamiento islámico como la visión del mundo de los musulmanes siguen siendo propensos a "la emotividad y a la irracionalidad". Asimismo, Occidente debe, en la misma lógica, dejar su arrogancia cultural y liberarse de algunas tendencias que hacen en el discurso paternalista y colonialista. Se trata de reemprender un diálogo entre iguales, donde se reconozcan mutuamente como iguales:

> La cuestión de la mujer no debe ser utilizada como argumentación de doble filo para justificar una cierta lógica de imposición de valores occidentales que son supuestamente los únicos portadores de la verdadera emancipación. La mujer musulmana tiene el derecho a apropiarse esta modernidad sin tener que seguir un modelo predefinido de emancipación supuestamente universal [...]. Porque lo universal no es más que una adición de la diversidad, verdadera riqueza de esta humanidad [...]. Y es a partir de "su" diversidad propia que la musulmana tiene el derecho de hacer sus elecciones como mujer que tiene una historia y unos orígenes específicos con el fin de contribuir de manera positiva a este universal común.

La autora reivindica que no es posible imponer el acceso a la modernidad mediante la única vía de la occidentalización y define la modernidad como la capacidad de "elevar al ser humano y no de desarraigarlo".

En resumen, Lamrabet propone redefinir la modernidad en términos locales para la construcción de un proyecto emancipatorio para las mujeres. En este sentido, la autora asume como "salvable" esa modernidad, que, a pesar de que ella la comprende como universal, maneja los términos del desarrollo económico, político y social de la modernidad occidental. Se trata de un replanteamiento de los discursos coloniales en clave local y de una resistencia emancipatoria, en tanto persigue liberar a las mujeres de las diferentes estructuras de poder que constriñen imbricadamente sus vidas. Pero no acaba de ser decolonial, en tanto ignora el carácter intrínsecamente colonial de la modernidad occidental. El discurso aparentemente decolonial de Lamrabet no acaba de ser más que un envoltorio externo, y quizás responde a una "moda" que empuja a muchos a asumir discursos formalmente decoloniales que de ninguna forma trascienden un nivel meramente superficial ni se traducen realmente en ningún tipo de proyecto epistemológico-existencial de liberación.

Los discursos de las mujeres de la Yemaa de Justicia y Espiritualidad

La YAI, جماعة العدل و الاحسان, la Asociación de Justicia y Espiritualidad, es una organización que surge en los años setenta en torno a la figura del difunto líder islamista Abdessalam Yassin (1928-2012). Se estima que cuenta con más de treinta mil adeptos y simpatizantes en todo Marruecos, lo que la convierte en el grupo islamista más importante del país (Macías Amoretti, 2008).

La originalidad de esta organización radica en que se nutre de modelos antiguos como el mahdismo, donde se recupera la figura mesiánica del "salvador" (المهدي), el jerifismo, que apela a la genealogía del Profeta (.ص), y el sufismo, la espiritualidad del misticismo musulmán, vinculada a las estructuras de la cofradía, que reúne al maestro y a los discípulos en torno a la santidad de un jeque y, que se manifiesta a menudo en lo maravilloso y sobrenatural. Por otra parte, también es original porque Abdessalam Yassin, situándose en el contexto del islamismo contemporáneo, reclamó la fundación de un Estado islámico, aunque apoyándose en el misticismo (Zeghal, 2006: 17). Es decir, Yassin mezcló singularmente islam político y mística, haciendo de su asociación un ejemplo único en el mundo arabo-musulmán.

La figura carismática de Yassin y su discurso y el tipo de oposición que hacía, convirtieron a su asociación en excepcional entre los grupos islamistas existentes en Marruecos. Empleaba mecanismos que reproducían los utilizados por la monarquía para construir su sacralidad, como son los instrumentos del jerifismo y la relación de maestro y discípulo, lo que, en opinión de M. Zeghal, hace que el movimiento de Yassin sea peligroso para el poder, pero a la vez le confiere la misma fragilidad que la monarquía tiene en el plano del Islam (Zeghal, 2006: 17-18).

Dentro del grupo de Yassin, sus adeptos se referían y se refieren a él como el Maestro y le confieren la misma sacralidad que se da a los santones en Marruecos. Él, antes de su fallecimiento en 2012, era el cerebro pensante y todos los demás miembros hablaban por su boca. La asociación no tiene una organización democrática y la manera en que se estructura no permite que florezca

dentro del mismo grupo una diversidad de opiniones como la existente en el PJD.

La YAI no participa en el juego político, porque piensan que la participación significaría aceptar la legitimidad de la monarquía. Para ellos la premisa del cambio desde dentro no es válida y creen en un cambio estructural. Esto hace que desde el propio régimen sean denominados radicales y que algunos estudiosos e intelectuales o sectores amigos del régimen también se hagan eco de esta denominación.

La representante de la sección femenina del Buró Político de la YAI me explicó que la asociación tiene tres principios sobre los que basa su trabajo[74]:

1. No a la violencia: porque consideran que no conduce a nada positivo, sino que destruye, y ellos conciben un proyecto de construcción.
2. No a la clandestinidad y al secretismo: porque conciben que "es un proyecto del pueblo y para el pueblo, para darle a conocer el Islam verdadero, y, si es secreto, no llegará a él, por eso somos claros y todo se publica".
3. No a la financiación exterior: no la aceptan porque sostienen que así evitan tener que verse sometidos a cualquier tipo de condiciones y pueden conservar su independencia. Aquí la financiación exterior se rechaza como organización, es decir, que en nombre de la YAI no la aceptan, pero las asociaciones de la sociedad civil cuyos miembros pertenecen a la YAI sí la aceptan a título personal; de hecho, en las entrevistas han mostrado un gran interés por disponer de financiación por parte de la Cooperación Internacional.

El Buró Político es un cuerpo creado en 1998 para la comunicación con "el Otro". Desde dentro de la agrupación, el Otro es concebido como todo aquel no perteneciente a la YAI, sea o no musulmán. Está conformado por tres secciones: la juvenil, la femenina y la sindical, y también por departamentos especializados en salud, familia, etcétera.

[74] Entrevista con la representante de la sección femenina del Buró Político de la YAI, Casablanca, 5 de enero de 2007.

En 1999, Justicia y Espiritualidad crea Insaf (Equidad), liderada por Nadia Yassin, la hija del jeque, como asociación femenina de la YAI. A diferencia del resto de las asociaciones femeninas que intentan ocultar a toda costa sus vínculos políticos e ideológicos, en este caso no sucede lo mismo.

Problemas económicos y presiones del régimen, entre ellos la creación de otra asociación con el mismo nombre, empujaron al cierre de esta asociación en 2006. Pero, a pesar de que se haya cerrado, las actividades femeninas siguen adelante, con importantes dificultades, aunque haciendo lo que pueden[75].

La asociación de mujeres ligada a la YAI existente en la actualidad, liderada por Nadia Yassin, se llama 'Ajawat al-'Ajira (Las Hermanas de la Vida Eterna). La reformulación de un proyecto emancipatorio para las mujeres parte de la cosmovisión islámica y de los instrumentos tradicionales de la misma, aunque se vean obligadas a utilizar en ocasiones, debido a la presión nacional e internacional, un lenguaje derechohumanista y feminista. Sus discursos son profundamente críticos, renovadores y emancipatorios. Sin embargo, su vínculo con la YAI, organización planteada como estructura piramidal y en cierto modo sectaria, excluyente con los que no pertenecen a la misma, limita significativamente su impacto sobre el conjunto de la población.

Una diferencia notable entre las mujeres islamistas y los sectores beligerantes contra ellas es la actitud de apertura y diálogo de las primeras y de rotundo rechazo de los segundos. Ramírez (2004) afirma que esto se produce en el contexto del apoyo internacional al feminismo árabe que refuerza la polarización y produce la imposibilidad de cualquier forma de trabajo conjunta. Las feministas no podrían dialogar con las islamistas porque ello dañaría su imagen internacionalmente, la misma imagen que ellas han creado de sí mismas en contraposición a un "islamismo radical". Sin embargo, para las islamistas, el acercamiento a los sectores feministas les beneficia en una coyuntura de acoso sistemático, internacional y nacional, en la que se les obliga a dar muestras continuas de "moderación".

[75] *Ibid.*

Es éste el contexto que explica la apropiación por parte del grupo de mujeres de la YAI de los términos feminismo, igualdad de género o democracia, como lenguaje impuesto y válido para la posibilidad de enunciación. A nivel internacional, emplear conceptos de la tradición islámica para reflejar un proyecto, por muy emancipatorio que sea, no podría ser observado sino como una forma de "integrismo" en el ambiente tan sumamente hostil hacia el Islam.

Laura Feliu (2004), en este sentido, afirma que el perdedor islamista en Marruecos es un triple perdedor, ya que lucha contra tres frentes: las restricciones del régimen marroquí, los sectores "progresistas" y, por último, las presiones internacionales. Los islamistas no han tenido, además, el apoyo moral que tuvo por ejemplo la izquierda marroquí al ser reprimida y encarcelada en los años de plomo. Los islamistas cuentan con muy pocas voces que denuncien las violaciones de los derechos humanos cometidas contra ellos, especialmente después de los atentados de mayo de 2003 en Casablanca, donde sus detractores aprovecharon la situación para intentar llevar a cabo una especie de "solución final" con ellos, pretendiendo que incluso los islamistas más moderados tenían que ver con los actos cometidos por grupos afines a Al Qaeda (*ibid.*).

Lo paradójico es que, precisamente, esa imposición discursiva, se va a convertir en sí misma en una forma de agencia, en los terminos de la hibridación de la que habla Homi Bhabha[76]. Los concep-

[76] Como recordatorio, vimos que Bhabha emplea el mimetismo para hacer referencia a las complejas y *ambivalentes* (rechazo/deseo) relaciones y significados que surgen de la traslación cultural, lingüística y discursiva entre universos cognoscitivos, epistemológicos y vitales divergentes, tales como los producidos entre el colonizador y el colonizado. Dichas relaciones producen, inesperadamente, una especie de intersticios de significación o *hibridaciones*, no calculados por el colonizador, donde las relaciones de poder pueden verse amenazadas. Bhabha piensa que cuando la educación colonial, al servicio de las políticas imperialistas, pretende crear una especie de "hombre mimético" (*mimic man*), que piensa, actúa, habla y reacciona igual que el *hombre blanco*, pero por supuesto *sin serlo*, para servir a los intereses del Imperio, parte de una concepción de la referencia discursiva como un hecho transparente y plano, y de que existen reglas claras de reconocimiento cultural que delimitan el significado. Esto produce, por lo tanto, que no tengan en cuenta las muy variadas formas de significación que se producen en la *recepción* de un significante, en sistemas discursivos, cultu-

tos se reformulan desde la cosmovisión islámica, y es en esa forma de "desvirtuar" su propio sentido donde, según Bhabha, se produce la resistencia (Bhabha, 1985).

La YAI tiene una visión de las mujeres renovadora dentro del Islam. Hacen una revisión y relectura de la tradición, donde conciben que la situación de debilidad en la que se haya la mujer musulmana en el llamado mundo musulmán tiene su origen en la historia y en unas interpretaciones machistas de las fuentes. Hacen una relectura y revisión de la vida de las *sahabiyyat*, compañeras del profeta Muhammad (.ص), y de la época de los *califas ortodoxos*, para observar de qué modo las mujeres contribuyeron al cambio y a la construcción de la sociedad islámica. A la luz de ello reinterpretan el Corán y el Hadiz.

Las mujeres de la YAI celebran reuniones periódicas donde las asistentes superan el millar. En las mismas, revisan la importancia del papel de la mujer en la sociedad y, tomando los ejemplos de grandes figuras de mujeres en la época del Profeta (.ص), abogan por una participación activa de la mujer en la política y en todos los ámbitos de la sociedad. Conciben que el cambio se produce a partir de la transformación de las mentalidades y de inculcar a las mujeres confianza en sí mismas. Creen que como grupo tienen la responsabilidad política, moral y religiosa de contribuir en la implantación de la justicia social (*al'adl*), y con ello se refieren principalmente a la situación de las mujeres.

Al ser considerada la acción social una prescripción religiosa, la relacionan con la espiritualidad (*al'ihsan*), que constituye el nivel espiritual más elevado en el Islam, de ahí el nombre del grupo, Justicia y Espiritualidad. Otorgan a la educación un protagonismo especial en su programa y por ello gran parte de las actividades están dedicadas a la educación, formación y profesionalización. Afirman que las mujeres independientes económicamente se autorrealizan en la sociedad mucho más que aquellas que dependen del hombre. Tienen también programas de orientación familiar y de alfabetización jurídica, así como un cuerpo de abogadas para el seguimiento jurídico

rales, religiosos o sociales muy diferentes. Según Bhabha, estas metamorfosis o *impurezas* de recepción de los mensajes que transforman a los mismos, constituyen en sí mismas una forma de *resistencia* (Bhabha, 1985, 1994).

con mujeres que lo necesiten, además de otro equipo de médicos que desarrollan programas de concienciación sanitaria y maternal. Todos estos programas los llevan a través de una amplísima red de asociaciones situadas en cada barrio de todo el territorio nacional.

En el marco de la renovación tienen el objetivo de que todos los *iÿtihadat* relacionados con la mujer deban implicar a las mujeres y contar con su presencia activa. Para ello, se han creado dentro de la YAI unas cuotas de participación femenina, donde se alcanzó ya en el 2007 un porcentaje de mujeres del 40 por ciento en el Consejo de la Yemaa. Persiguen el objetivo de integrar en todas las instituciones de la organización un 50 por ciento de mujeres. Para hacer realidad este proyecto, 50 mujeres comenzaron en 2006 estudios superiores en varios ámbitos para asegurar la presencia femenina en todas las esferas. Hacen hincapié en los estudios islámicos, y tienen a varias mujeres estudiando en los departamentos universitarios de Estudios Islámicos.

Consideran que la pareja es la base de la familia. En cuanto a la relación del hombre con la mujer, apuestan por un modelo de complementariedad y no aceptan el encasillamiento en roles concretos definidos para cada uno de los dos sexos, sino que ambos pueden desempeñar cualquier papel y son las circunstancias particulares de cada pareja las que delimitan el rol a desempeñar por cada uno, esto es, se trata de papeles móviles e intercambiables. Los dos miembros de la pareja han de apoyarse mutuamente y basar su relación en la solidaridad y en la hermandad mutua:

> Existe una relación triangular entre el hombre, la mujer y Dios. Yo defino al hombre con respecto a mi relación con Dios. Esto permite controlar, situar las relaciones. A los ojos de Dios somos iguales, y el papel social es complementario (Feliu, 2004: 349).

Afirman que el Islam es compatible con la Declaración Universal y, además, añaden más derechos que no se recogen en la misma, tales como el derecho a conocer a Dios, el derecho a dar sentido a la vida, el derecho a ser informado o el derecho a la predicación. Las mujeres de la YAI, por último, se autocalifican como feministas islámicas, pero con precisiones. Me parece sumamente interesante,

en este sentido, que Nadia Yassin se refiera al término *feminismo islámico* como una redundancia: si feminismo quiere decir la lucha por los derechos, la dignidad y la libertad de la mujer, entonces esto se integra en lo que entendemos por Islam, afirma.

> Nuestras raíces filosóficas son diferentes. Las mujeres occidentales no tenían derechos y los tuvieron por los accidentes de la historia. En el caso islámico, en principio nosotras tenemos derechos, pero son los accidentes de la historia los que nos los han quitado (*ibid.*).

La propuesta de la YAI tiene muchos elementos a favor para convertirse en un proyecto decolonial; sin embargo, como señalé al comienzo, la configuración sectaria de la Yemaa limita esas posibilidades.

CAPÍTULO V

Más allá del feminismo:

De la *consciencia del No ser* hacia una introspección dialógica intracultural

A través de la panorámica presentada en el capítulo anterior de los principales discursos femeninos en Marruecos, se muestra que la polarización no es más que un instrumento colonial que reduce hasta el absurdo la riqueza de un panorama extremadamente complejo y heterogéneo. En este panorama se integran muy diferentes y variados proyectos de mujeres que parten de formas diferentes de relacionarse con el Islam, de comprenderlo, vivirlo y ponerlo en práctica.

En cualquier caso, salvo los discursos de las mujeres de la YAI, que rompen relativamente con la norma, ninguno de los discursos abordados escapa a la *cárcel epistemológico-existencial.* Todos ellos se estructuran compleja y diferencialmente en torno a un pensamiento dicotómico y a los binomiales tradición/modernidad e identidad/alteridad, ubicándose, por lo tanto, entre los espacios movedizos de la asimilación y la resistencia a los discursos coloniales.

Todos los discursos analizados son perfectamente identificables como feminismos islámicos, en base a la definición planteada en el capítulo dos. Los distanciamientos discursivos y las barreras que se levantan entre unos y otros grupos, más que responder a verdaderas diferencias ideológicas insalvables, responden esencialmente a intereses políticos y económicos que las refuerzan.

El empleo del concepto de *feminismo islámico*, como bien afirmaba Nadia Yassin, es sobre todo una *estrategia.* Se trata del formato discursivo, terminológico y conceptual que emplean, consciente o inconscientemente, las mujeres musulmanas que buscan en el contexto del monólogo epistemicida un lugar desde el que ejercer la enunciación, un lugar desde el cual intentar ser escuchadas. Sin embargo, dicho lugar se difumina en el *no lugar*, en el *No ser* del encarcelamiento epistemológico-existencial. La *paradoja de la subjetivización* de la que nos advertía Butler se materializa en el mismo concepto del *feminismo islámico.*

¿Cómo es posible, por lo tanto, romper dicha dinámica y trasladarnos a la reinvención de los lugares, los discursos y las formas de ser y de estar en dicho contexto, escapando del mismo? ¿Cómo es posible romper las cadenas y huir del encarcelamiento espistemológico existencial? ¿Qué proyectos alternativos de resistencia y liberación emancipatoria podemos concebir? ¿Cómo podemos trasladarnos del monólogo epistemicida y genocida hacia una verdadera posibilidad de intercambio, enriquecimiento, entendimiento y convivencia intra-, inter- y transcultural?

Lo que quiero plantear en este último apartado, para concluir mi ensayo, es una estrategia de resistencia y de liberación que comienza por el replanteamiento y la reinvención de una *consciencia* que es simultáneamente particular, local y global.

Se trata de la *consciencia del No ser*, un doloroso despertar en la inexistencia que paradójicamente es productor de existencia. La única posibilidad de re-existencia que nos queda a los sujetos colonizados para el rescate y reinvención de nuestra humanidad pisoteada pasa necesariamente por el ejercicio de dicha consciencia renovadora.

La *consciencia del No ser* es un primer paso en el largo camino de la descolonización. Como hemos visto, la colonialidad ha funcionado y funciona de manera diferencial en cada parte del mundo. Por ello, todos los pueblos y las civilizaciones en la actualidad necesitamos ejercer una *introspección dialógica intracultural descolonizadora* que exclusivamente puede plantearse desde esa primera *consciencia del No ser*: cuando lleguemos a entender plenamente cómo ha funcionado y funciona la colonialidad en nuestras estructuras de pensamiento, cuáles han sido y son los mecanismos que han silenciado, bloqueado, borrado, subyugado y roto nuestras epistemologías, nuestros conocimientos y saberes, nuestras formas de ser y estar en el mundo; y cuando seamos plenamente conscientes de cuál es nuestra ubicación en la escala de jerarquías del sistema-mundo moderno/colonial.

Pero la introspección dialógica intracultural liberadora es también un ejercicio de cuestionamiento e impugnación simultáneos de las propias estructuras civilizacionales racistas, sexistas, patriarcales y coloniales que, como hemos visto, no se hayan desconectadas de la colonialidad occidentalocéntrica, sino que ésta las ha transformado de maneras variadas en los diferentes lugares en los que ha actuado.

Este ejercicio nos sitúa a la vez en el proceso resistente, liberador y emancipatorio de revivificación, reapropiación, recuperación, reidentificación y reinvención de nuestros *Seres* particulares. Es decir, en un movimiento de traslación que nos conduce desde las *pseudomodernidades* que confluyen en el *monólogo sordo* del *imperio de la anulación del Otro*, hacia la construcción de las múltiples *modernidades* particulares y heterogéneas que posibilitarán la puesta en práctica de lo que Taha Abderrahman, Enrique Dussel y Ramón Grosfoguel plantean de diferentes modos como un *diálogo transmoderno* o lo que Boaventura de Sousa Santos denomina las *Epistemologías del Sur* a través de su *ecología de saberes*.

Precisamente, el elemento central de la teoría decolonial se refiere a una utopía donde se busca un mundo mejor y un proyecto civilizatorio y epistemológico *otro*, alternativo a la modernidad eurocéntrica, aunque en diálogo con ella, basado en la transmodernidad. Este concepto hace referencia precisamente a la convivencia de la diversidad cultural y a su reconocimiento de igual a igual, entablando a partir de esta premisa básica de igualdad un intercambio intercultural dialógico enriquecedor, que posibilite el desarrollo de proyectos mutuos transformadores y emancipatorios para la sociedad (Abderraham, 2005 y 2006; Walsh, 2006; Dussel, 2005; Grosfoguel, 2008). No es una afirmación folclórica del pasado, ni un proyecto antimoderno de grupos "conservadores"; tampoco es posmoderno, en el sentido de negación de la modernidad como crítica a toda razón, para caer en un irracionalismo nihilista (Dussel, 2005: 50). Se trata, en definitiva, de un proyecto *glocal* (global y local simultáneamente) liberatorio, emancipatorio, donde la alteridad, la hibridación, que eran coesenciales a la modernidad, se realicen realmente.

A través de la *consciencia del No ser* podremos llegar, como musulmanes particularmente, a una consciencia renovada del *Ser islámico* que nos permita comenzar a construir una verdadera *modernidad islámica* vertebrada en torno a su intrínseca vertebración estructural ética, el Islam como la *epistemología del ethos* tal como es concebida

por Taha Abderrahman (2005 y 2006). Y esta *Ética*, por lo tanto, como única manera sistémica y estructuralmente desarmante que nos queda hoy a los musulmanes y también al resto del mundo para asumir, resistir y rebelarnos contra las imposiciones y las autoimposiciones del *no lugar*, del *No ser*, de la expulsión de todo tiempo y espacio, del presente y del futuro.

Renovar la consciencia de nuestro *Ser islámico* significa la superación del pensamiento binario y dicotómico heredero del pensamiento griego, primero, y, posteriormente, del occidentalocéntrico y entonces volver a nuestro origen: volver al *Tawhid* التوحيد.

Porque la consciencia del *Ser islámico* significa *recordar* en un concepto coránico cuál es la *fitra/naturaleza/*الفطرة, y esto es despertar al *Tawhid/la Unicidad de Alá* que significa la *unicidad y la unificación* de la Creación de Alá y, por lo tanto, la *unicidad y unificación de la pluralidad y la heterogeneidad*. Esto es, la *Unidad del Ser*.

La descolonización de nuestro *ser* que nos conduce a la consciencia de la *Unidad del Ser* va a desarticular estructuralmente los términos del monólogo epistemicida y genocida que nos impone el marco de la identidad/alteridad. Ya no es posible a partir de aquí comprender ni aceptar el falso e imposible "diálogo" al modo tradicional del occidentalocentrismo entre un nosotros-el otro en términos binarios opuestos y antitéticos, el *yo existo desde la anulación del otro*.

Del *yo soy lo que el otro no es*, a través del *Tawhid*, pasaremos al *yo y el otro somos parte de lo mismo*. El otro no es mi anulación, sino que es la esencia misma de mi confirmación como parte de la Vida y la Existencia Unificada. Yo y el otro somos lo mismo. Todo y todos somos el Ser. El concepto de *otredad* se resignifica, por lo tanto, cobrando importancia el concepto del *Nosotros* y de la *Unidad del Ser*, del que no sólo forman parte las personas sino todos los *seres* y lo *existente*.

El ser islámico es un ser global en el sentido de que el *otro* se comprende como parte del *mismo*, el otro no es *mi antítesis* sino *parte de mí* y, con esa parte de mí, de mi humanidad, de mi ser, de mi ecología y de mi planeta Tierra que no es mi anulación, ni mi definición por contraposición, entonces puedo plantear un verdadero diálogo humano-ecológico, espiritual, epistemológico-existencial. Un diálogo no epistemicida ni genocida.

Esto es lo que yo concibo como la esencia de la construcción de un *pensamiento islámico decolonial*, que considero en sí mismo como un ejercicio de puesta en práctica tanto de la *consciencia del No ser* como de un intento de diálogo transmoderno con el pensamiento decolonial latinoamericano para comprender qué es el sistema-mundo moderno/colonial y comenzar a pensar cómo nos ha colonizado a los musulmanes en nuestra historia y existencia particulares.

En este sentido, no opto por el empleo del concepto dusseliano de *pluriversalidad*, sino que desde el Tawhid me reafirmo en la *Universalidad*, que es la universalidad del heterogéneo, una verdadera universalidad, una universalidad que *une*, que hermana en la diferencia y la pluralidad de las manifestaciones múltiples de la existencia, que no son sino las manifestaciones múltiples de la belleza infinita de Alá.

Por último, pero no menos importante, quiero llamar la atención de nuevo sobre el hecho de que mi crítica no se trata de una *negación* de los feminismos islámicos, ni mucho menos de sus principios y principales contenidos y logros, de los que sin lugar a dudas me siento parte y defiendo. Muy lejos de esto, mi crítica es una llamada desgarradora a una nueva *revolución*, a superar el carácter colonial de los feminismos islámicos, reclamar y urgir un proyecto de liberación emancipatorio profundo y global. Una revolución descolonial, anticapitalista, antipatriarcal, antisexista, anticlasista y antirracista. Una superación del pensamiento *oximoronista*.

No será posible acceder a la concepción de ninguna modernidad islámica sin antes la superación de este limitante definitorio de los discursos que se producen en la actualidad y que no es sino la cuestión colonial irresoluta. Superar el debate en torno al oxímoron requiere desarticular la dicotomía antitética que enfrenta los términos *feminismo* e *Islam*, mostrando el contexto en el que se han creado las posibilidades de nacimiento de este discurso y desvelando las implicaciones teóricas y políticas del mismo, tal como he intentado hacer, con mayor o menor éxito, en este ensayo.

Desde aquí, pues, es posible la construcción de un *pensamiento islámico decolonial*, un proyecto no positivo, de respuestas multicentradas, que proporcionen soluciones concretas (siempre de quién y

para quién) a problemáticas concretas. Esto supone resolver la colonialidad intrínseca a la universalidad abstracta generadora de sujetos y epistemologías subalternos. A través del *iÿtihad*, como un instrumento muy potente en la tradición islámica, que ya está siendo utilizado por las mujeres y hombres musulmanes para la relectura de las fuentes a la luz de los nuevos contextos, el Islam mismo se concibe como proyecto multicentrado. Es el ejemplo a seguir del imam Al-Shafi'i (767-820), fundador de la escuela jurídica islámica que adopta su nombre, que, trasladándose de un contexto a otro, de Iraq a Egipto, transformó toda su jurisprudencia por completo.

De este modo, estoy planteando una propuesta de relectura radicalmente decolonial, que se convierta en una forma de reconstrucción de la realidad en base a su misma condición heterogénea y plural. No se trata de defender un *relativismo cultural;* el propio término no es sino una flagrante puesta en acción etnocentrista que sitúa la trayectoria, cultura y valores occidentales en la hybris *del punto cero.* No se trata en absoluto de encerrarnos en un *particularismo estrecho,* más bien todo lo contrario, como se ha podido ver, se trata de llevar hasta la última de sus consecuencias el término *Universal.* Se trata de ampliarlo y convertirlo en un concepto inclusivo y no excluyente, productor de vida y no genocida.

Frente a la colonialidad y el *No ser,* propongo, pues, la negación a hablar desde donde es impuesto: cambiar los términos y desarticular los conceptos existentes y practicar la enunciación desde el mismo lugar donde se impone el silencio y con la voz de las y los silenciados, *in sha'a Allah.*

GLOSARIO DE ABREVIATURAS

ADFM	Asociación Democrática de Mujeres Marroquíes
AECID	Agencia Española de Cooperación Internacional al Desarrollo
AOD	Ayuda Oficial al Desarrollo
BM	Banco Mundial
CAD	Consejo de Ayuda al Desarrollo
CI	Cooperación Internacional
CNGD	Cooperación No Gubernamental al Desarrollo
FAD	Fondo de Ayuda al Desarrollo
FMI	Fondo Monetario Internacional
GIERFI	Grupo Internacional de Estudios y de Reflexión sobre Mujeres e Islam
MUR	Movimiento por la Unicidad y la Reforma
OCDE	Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico
ONG	Organización No Gubernamental
ONGD	Organización No Gubernamental de Desarrollo
ORCOFE	Organización por la Renovación de la Toma de Conciencia Femenina
OTC	Oficina Técnica de Desarrollo
PAE	Plan de Ajuste Estructural
PDI	Parti Démocratique de l'Indépendance
PI	Partido Istiqlal
PJD	Partido de Justicia y Desarrollo
UAF	Unión de la Acción Feminista
UNFM	Union National des Femmes du Maroc
YAI	Yemaa de Justicia y Espiritualidad

Tabla de asociaciones e informantes

Organizaciones	Código	Nº de personas entrevistadas
ACSUR LAS SEGOVIAS	E20	E20,1
ADELMA	M29	M29,1 M29,2
ADFM	M11	M11,1 M11,2 M11,3 M11,4
AL-AMANA	M6	M6,1
AL-AOUN WA-L-IGAZA	M15	M15,1 M15,2 M15,3 M15,4 M15,5
AL-HIDN	M7	M7,1 M7,2
ALJAIMA	M31	M31,1
AL-MOUATINA	M21	M21,1
AMAPPE	M3	M3,1 M3,2
AMNA	M19	M19,1 M19,2 M19,3
AMSED	M2	M21
BASMA	M1	M1,1 M1,2
CARITAS DIOCESANA	E9	E9,1
CEDIAL	E18	
CENTRO ASSABIL	E11	E11,1 E11,2
CENTRO DE INVESTIGACIÓN DE LA FACULTAD DE DERECHO EN CASABLANCA	M27	M27,1 M27,2 M27,3
CIDEAL	E21	E21,1
CIREM	E5	
CODESPA	E13	E13,1 E13,2 E13,3
CONEMUND	E14	
DARNA	M24	M24,1
DRADEB AIN HAYYANI	M17	M17,1
ENFERMERAS PARA EL MUNDO	E7	
ESPACE ASSOCIATIVE	M4	
ESPACE CITOUAYANITE	M20	M20,1
FUNDACIÓN CEAR	E1	E1,1
HAYY BEN KIRANE	M18	M18,1
HIJAS DE LA CARIDAD	E15	
INAS	M30	M30,1 M30,2
INTERMÓN OXFAM	E23	E23,1
ISCOD	M9	M91
KARAMA	M14	M14,1 M14,2 M14,3
MÉDICOS SIN FRONTERA	E4	
MEDICUS MUNDI	E19	
MESNANA ET RAHRAH	M16	M16,1
ORCOFE	M12	M12,1 M12,2 M12,3
OTC-AECID	E3	E3,1 E3,2 E3,3
PADRE LERCHUNDI	E16	
PAIDEIA-CENTRO ASSADAQA	E8	E8,1 E8,2

PJD	M13	M13,1 M13,2 M13,3 M13,4
PROCLADE BÉTICA	E22	E22,1
PROYECTO LOCAL	M32	M32,1 M32,2
RED CHABAKA	M25	
SAVE THE CHILDREN	E12	E12,1 E12,2 E12,3
SHIFAE	M23	M23,1
SOLIDARIDAD DON BOSCO	E10	E10,1
SOLIDARIDAD INTERNACIONAL	E2	E2,1 E2,2
TIERRA DE HOMBRES	E6	
UAF	M5	M5,1 M5,2 M5,3
UFM	M28	M28,1
WAFAE	M22	M22,1 M22,2
WAFAE	E17	E17,1
WAKALAT AL TANMIYA AL-IYTIMA3IYA	M26	M26,1
YAI	M8	M8,1 M8,2 M8,3
ZAKKOURA	M10	M10,1 M10, 2

M: Marroquí; e: Española.

El primer número hace referencia a la organización, el segundo al número del informante anónimo entrevistado.

EJEMPLO: M10, 1

La M significa que la asociación es marroquí.
El número 10 indica cuál es la asociación, en este caso ZAKKOURA.
El 1 indica que es el primer informante anónimo entrevistado.

BIBLIOGRAFÍA

ABDEL-MALEK, A., 1981, الفكر العربي في معركة النهضة *Al-fikr al-'arabi fi ma'rakati-l-nahda, el pensamiento árabe en la batalla de la Nahda*), Beirut, Dar Al-Adab.

ABDERRAHMAN, T., 2005, الحق الاسلامي في الاختلاف الفكري(*Al-haq al-islami fi al-ijtilaf al-fikri, El derecho islámico a la diferencia*), Casablanca y Beirut Al-Markaz Al-Zaqafi Al-'Arabi.

—, 2006, الحداثة روح (Roh al-Hadaza *El espíritu de la modernidad. Introducción para la fundación de una modernidad islámica*), Casablanca y Beirut, Al-Markaz Al-Zaqafi Al-'Arabi.

—, 2008a, حوارات من اجل المستقبل (*Hiwarat min ayli-l-mustaqbal. Diálogos para el futuro*), Casablanca, Al-Zaman.

—, 2008b, "*A global ethic: its scope and limits*", *Tabah Papers Series* 1 (june 2008) [http://www.tabahfoundation.org/research/pdfs/Tabah—Research—papers—en—001.pdf].

ÁBED YABIRI, Mohamed, 2001, *El legado filosófico árabe: Alfarabi, Avicena, Avempace, Averroes, Abenjaldún. Lecturas contemporáneas*, Madrid, Trotta.

ABOU-BAKR, Omaima, 2001, "Islamic feminism: ¿What's in a name? Preliminary Reflections", *Journal of Middle East Women's Studies Review* XV y XVI (invierno/primavera 2001), pp. 1-4.

ABU-LUGHOD, Lila, 1989, "Zones of theory in the anthropology of the arab world", *Annual Review of Anthropology* 18 (October 1989), pp. 267-309.

—, 1991, "Writing against culture", en R. Fox (ed.) *Recapturing anthropology: working in the present*, Santa Fe, School of American Research Press, pp. 137-162.

—, (ed.), 2002, *Feminismo y modernidad en oriente próximo*, Madrid, Cátedra-Universitat de València- Instituto de la Mujer.

ADLBI SIBAI, Sirin, 2008, *Claves explicativas de la polarización entre "islamistas" y "progresistas" en el mundo de la cooperación al desarro-*

llo española en Marruecos: construcción de imágenes, batallas discursivas y conflicto de intereses. Universidad Autónoma de Madrid. Trabajo de Investigación Tutelada para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados en el Doctorado de Estudios Internacionales Mediterráneos.

—, 2009, "Cooperar en Marruecos: entre la acción y la construcción del estereotipo", *Revista de estudios internacionales mediterráneos* 8 (junio-diciembre 2009) [http://sites.google.com/site/teimrevista/numeros/numero-8-junio-diciembre-de-2009/cooperar-en-marruecos-entre-la-accion-y-la-construccion-del-estereotipo].

—, 2010, "Re-velando el Islam", *Periódico Diagonal*, 23 de septiembre de 2010 [http://www.diagonalperiodico.org/Re-velando-el-Islam.html?var—recherche=sirin%20adlbi].

—, 2011a, "Descolonizando la revolución", *Viento Sur*, 23 de febrero de 2011 [http://www.vientosur.info/articulosweb/noticia/index.php?x=3643].

—, 2011b, "Mujeres, revoluciones árabes y colonialidad", *Revista Solidaridad Internacional* 60 [http://www.solidaridad.org/uploads/documentos/documentos—revista—60—06419a93.pdf].

—, 2011c, "Siria: siete meses de revolución", *Cuadernos de la Fundación Manuel Giménez Abad* 2 (diciembre 2011) [http://www.fundacionmgimenezabad.es/images/Documentos/Cuadernos/2—Cuadernos—Diciembre2011.pdf].

—, 2012a, "La cooperación no gubernamental española en Marruecos y la construcción de la 'islamofobia' en las relaciones internacionales", *Relaciones Internacionales* 19 (febrero 2012) [http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal-Relaciones—Internacionales&page=article&op=view&path%5B%5D=332].

—, 2012b, "Colonialidad, feminismo e Islam", *Viento Sur* 122 (mayo 2012) [http://www.vientosur.info/sumarios/index.php?x=122].

—, 2012c, *Colonialidad, mujeres, feminismo e Islam: construcción y deconstrucción de "la mujer musulmana"*, Universidad Autónoma de Madrid, Tesis doctoral inédita.

—, 2013, "La revuelta siria y sus retos para los discursos de seguridad actuales", *Relaciones Internacionales* 23 (junio 2013) [http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/article/view/471.html].

—, 2014, "El 'hiyab' en la obra de Fatima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial", *Tabula Rasa* 21 (julio-diciembre 2014), pp. 47-76 [http://www.revistatabularasa.org/numero-21/03-sibai.pdf].

—, 2015a, "Hacia una verdadera liberación de las mujeres musulmanas", en el *blog* de *Rebelión* [http://www.rebelion.org/noticia.php?id=204988].

—, 2015b, "De la revolución a la guerra global: daeshización y multi-colonialismo", *Viento Sur* [http://www.vientosur.info/spip.php?article10757]

Affaya, Noureddine y Guerraoui, Driss, 2005, *La imagen de España en Marruecos*, Barcelona, Fundación cidob-Ediciones Bellaterra.

Afshar, Haley (ed.), 1992, *Women, Development and Survival in the Third World*, London, Longman.

Agamben, Giorgio, 2011, "¿Qué es un dispositivo?", *Revista Sociológica* 36 (73), pp. 249-264.

—, 2015, *¿Qué es un dispositivo?*, Barcelona, Anagrama.

Ahmad al-Saguir, M., 2014, فلسفة الاخلاق المؤيدة عن طه عبدالرحمن (La filosofía del Ethos en Taha Abderrahman), *Islam Maghribi* [www.islammaghribi.com], consultado el 8 de febrero de 2016.

Ahmad, Aijaz, 1994, *In theory: classes, nations, literatures*, Londres, Verso.

Ahmed, Leila, 1992, *Women and gender in Islam*, New Haven, Yale University Press.

Aixelà Cabré, Yolanda, 2000, *Mujeres en Marruecos, un análisis desde el parentesco y el género*, Barcelona, Bellaterra.

—, 2008, "La imagen de las mujeres marroquíes en Europa", en M. D. López Enamorado (ed.), *España y Marruecos: Mujeres en el espacio público*, Sevilla, Alfar, pp. 45-54.

Al-Ali, Nadje, 2000, *Secularism, gender and the state in the middle east: the egyptian women's movement*, Cambridge, Cambridge University Press.

—, 2007, *Iraqi women: untold stories from 1948 to the present*, London, Zed Books.

Al-Hibri, Azizah, 1997, "Islam, law and custom: redefining muslim women's rights", *American University Journal of International Law and Policy* 12 (1997), pp. 1-44.

ALI, Zahra, 2012, "Descolonizar, liberalizar y liberar el feminismo", *Viento Sur* [https://www.academia.edu/1872839/Descolonizar—liberalizar—y—liberar—el—feminismo].

—, 2014, "Feminismos islámicos", *Tabula Rasa* 21 (julio-diciembre 2014), pp. 123-137.

ALONSO, José Antonio, 2004, "Prólogo", en D. Sogge, *Dar y tomar, ¿qué sucede con la ayuda internacional?*, Barcelona, Icaria, pp. 9-19.

AMIN, Samir, 2006, "De la crítica del racialismo a la crítica del eurocidentalismo culturalista", en A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal, pp. 95-146.

AMORÓS, Celia, 2005, "Feminismo y multiculturalismo", en C. Amorós y A. Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Madrid, Minerva, pp. 214-264.

—, 2009, *Vetas de ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam*, Madrid, Cátedra-Instituto de la Mujer-Universidad de Valencia.

—, (ed.), 1994, *Historia de la teoría feminista*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid-Consejería de Presidencia-Dirección General de la Mujer.

AMORÓS, Celia y DE MIGUEL, Ana, (eds.), 2005, *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Madrid, Minerva.

AMORÓS, Celia y POSADA, Luisa. (coord.), 2007, *Feminismo y multiculturalismo*, Madrid, Debate. Disponible en [http://www.xtec.cat/innovacio/coeducacio/pdf/Feminismo—y—multiculturalismo.pdf]

ANZÁLDUA, Gloria, 1987, *Borderlands/La frontera: the new mestiza*, San Francisco, Spinsters-Aunt Lute.

APPADURAI, Arjun, 1986, "Theory in anthropology: center and periphery", *Comparative studies in society and history* 28 (2), pp. 356-361.

ARRIGHI, Giovanni; HOPKINS, Terence y WALLERSTEIN, Immanuel, 1999, *Movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal.

ARROYO MEDINA, Poder, 2002, *Fatima Mernissi (1940)*, Madrid, Ediciones del Orto.

ARTETA, Aurelio; GARCÍA GUITIÁN, Elena y MÁIZ, Ramón (eds.), 2003, *Teoría política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza Editorial.

ASAD, Talal, 1986, *The idea of an anthropology of Islam*, Washington, Center for Contemporary Arab Studies- Georgetown University Press.

—, 1987, "Are there histories of people without Europe?", *Comparative Studies in Society and History* 29 (3).

Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA). Disponible en [http://lasa.international.pitt.edu/esp/about/].

AYA, Abdelmumin, 2010, *El Islam no es lo que crees*, Barcelona, Kairós.

—, 2013, *Islam sin Dios*, Barcelona, Kairós.

AYUBI, Nazih, 1996, *El Islam político, teorías, tradición y rupturas*, Barcelona, Bellaterra

BACA ZINN, Maxine y THORNTON DILL, Bonnie, 1996, "Theorizing Difference from Multiracial Feminism", *Feminist Studies* 22(2), pp. 321-331.

BADRAN, Margot, 2001, "Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism", *Journal of Women's History* 13(1), pp. 47-52.

—, 2008, "El feminismo islámico en el nuevo Mediterráneo", en *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*, Barcelona, Oozebap- Junta Islámica Catalana, pp. 105-135.

BAIGES, Siscu; DUSSTER, David; MIRA, Esther y VILLADONAT, Ramón, 1996, *Las ONG de desarrollo en España: dilemas de la cooperación*, Barcelona, Flor del Viento.

BALIBAR, Étienne, 1991, "Is there a neo-racism?", en E. Balibar e I. Wallerstein (eds.), *Race, nation, class: ambiguous identities*, Londres, Verso, pp. 17-28.

BALL, Stephen (comp.), 1993, *Foucault y la educación. Disciplinas y saber*, Morata, Madrid.

BARBERA, Maria Caterina La (2007) "Una reflexión crítica a través del pensamiento de Susan Okin sobre género y justicia", *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho* 16, pp. 1-15. Disponible en [http://www.uv.es/CEFD/16/Barbera.pdf].

—, 2009a, *Multicentered feminism. Revisiting the "female genital mutilation" discourse*. Palermo, Compostampa di M. Savasta.

—, 2009b, "Intersectional gender. Thinking about gender and cultural difference in the global society", *Global Studies Journal* 2 (2009), pp. 1-8. Disponible en [www.globalstudiesjournal.com]

—, 2010a, "Género y diversidad entre mujeres", *Cuadernos Kóre* 1 (2), pp. 55-72. Disponible en [http://e-revistas.uc3m.es/index.php/CK/article/view/565/257].

—, 2010b, *Islamic Feminism: A contradiction in terms? Challenging the antinomic discourse*. Conferencia en el marco del seminario del Grupo de Estudios Árabes (GEAR), 16 de Marzo de 2010, Madrid, Centro de Ciencias Humanas y Sociales-CSIC.

BARLAS, Asma, 2002, *"Believing women" in Islam: understanding patriarchal interpretations of the Quran*, Austin, Texas University Press.

—, 2008, "La hermenéutica coránica y la liberación de la mujer", en *La emergencia del feminismo islámico: selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*, Barcelona, Oozebap. Junta Islámica Catalana, pp. 43-60.

—, 2014, *Why I don't consider myself as a islamic feminist?* Conferencia impartida en el Seminario Internacional de Pensamiento Islámico Crítico en Granada organizado por la Universidad de California y Nura Intercultural Center. Disponible en [https://www.youtube.com/watch?v=ecntwV7Fo5A]

BARREÑADA BAJO, Isaías, 1998, "La cooperación no gubernamental española en el Magreb", *Revista Española de Desarrollo y Cooperación* 2 (1998), pp. 101-125. Disponible en [http://ucm.academia.edu/Isa%C3%ADasBarre%C3%B1ada/Papers/583729/—1998—La—cooperacion—no—gubernamental—espanola—en—el—Magreb—]

BARTRA, Roger, 1992, *El salvaje en el espejo*, México, Era-Universidad Nacional Autónoma de México.

BEAUVOIR, Simone, 2008, *El segundo sexo*, Madrid, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer.

BELARBI, Aicha, 1992, "Les associations féminines au Maroc", en *La société civile au Maroc*, Rabat, Société Marocaine des Éditeurs Réunis.

BELTRÁN, Elena; MAQUIEIRA, Virginia; ÁLVAREZ, Silvina y SÁNCHEZ, Cristina (eds.), 2008, *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Madrid, Alianza.

BESSIS, Sophie, 2002, *Occidente y los otros: historia de una supremacía*, Madrid, Alianza.

—, 2008, *Los árabes, las mujeres, la libertad*, Madrid, Alianza.

BEVERLEY, John, 2002, "La persistencia del subalterno", *Nómadas* 17 (octubre 2002), pp. 48-56.

BEVERLEY, John; OVIEDO, José; ARONNA, Michael (eds.), 1995, *The postmodernism debate in Latin America*, Durham, Duke University Press.

BEWLEY, Aisha, 2001, *Islam: el poder de las mujeres*, Palma de Mallorca, Kutubia.

BHABHA, Homi, 1985, "Signs taken for wonders: questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May, 1817", *Critical Inquiry* 12 (1), pp. 144-165.

—, 1990, "DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation", en *Nation and Narration*, Londres, Routledge, pp. 291-322.

—, 1994, *The Location of Culture*, New York, Routledge.

—, BHABHA, Homi y MITCHELL, W. J. T. (comps.), 2006, *Edward Said. Continuando la conversación*, Buenos Aires, Paidós.

BOLÍVAR, Ingrid, 2004, "Comprender la nación: identidad, interdependencia y violencia política" *Revista de Estudios Políticos* 25 (julio-diciembre 2004), pp. 73-86. Disponible en [www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/colombia/iep/25/3%20Ingrid.pdf].

BOSERUP, Ester, 1993, *La mujer y el desarrollo económico*, Madrid, Minerva.

BOURDIEU, Pierre, 2000, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.

BRAVO LÓPEZ, Fernando, 2009, *Islamofobia y antisemitismo: la construcción discursiva de las amenazas islámica y judía*. Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales. Universidad Autónoma de Madrid, Tesis doctoral inédita. Disponible en [https://sites.google.com/site/teimproject/tesis-doctorales/islamofobiayantisemitismolaconstrucciondiscursivadelasamenazasislamicayjudia].

—, 2012, *En casa ajena: bases intelectuales del antisemitismo y la islamofobia*, Barcelona, Bellaterra.

—, 2005, "Culturalismo e inmigración musulmana en Europa", en A. Planet y F. Ramos (coord.), *Relaciones hispano-marroquíes. Una*

vecindad en construcción, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo , pp. 305-351.

Brah, Avtar y Phoenix, Ann, 2004, "Ain't I a Woman? Revisiting Intersectionality", *Journal of International Women's Studies* 5(3), pp. 75-86. Disponible en [http://docs.google.com/viewer?a=v&q=cache:n7V041Bse4EJ:mith.umd.edu/crge/ird/pdf—entry.php%3Fid%3D127+BRAH,+A.+y+PHOENIX,+A.+2004.+%E2%80%9CAin%E2%80%99t+I+a+Woman%3F%E2%80%9D+Revisiting+Intersectionality%E2%80%9D.+Journal+of+International+Women%E2%80%99s+Studies,+5+(3):+75-86.&hl=es&gl=es&pid=bl&srcid=ADGEESiBopcinwixAy9t—7Zt-4PKKo3bHtUAs43jtLpp3Ihm8PHj6iKkUQ057SXIMsZKoubOSa1A6OYxNRXmPUtfcukS1eM6uS9QVfTmviEFmJdQfXYCB2g5resPuuhd0gaMPGO—R01D&sig=AHIEtbSkySKsn5-OLcda9qp1aB-QHICOQ].

Bucaille, Maurice, 1990, *La Biblia, el Corán y la Ciencia*, Madrid, Arias Montano.

Bunge, Mario, 1980, *Epistemología*, Barcelona, Ariel.

Burgat, Francois, 2000, *El islamismo cara a cara*, Barcelona, Bellaterra.

Butler, Judith, 1997, "Sovereign Performatives", en *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Nueva York, Routledge.

—, 2001, *Mecanismos psíquicos del poder. Teoría sobre la sujeción*, Madrid, Cátedra-Universitat de València.

—, 2006, *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós.

—, 2010, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.

—, 2001, "Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del 'postmodernismo'", *La Ventana* 13(2001), pp. 7-41.

—, 2003, *Cuerpos que importan sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*, Buenos Aires, Paidós.

Montes Montoya, Angélica y Busso, Hugo, 2007, "Entrevista a Ramón Grósfoguel", *Revista Latinoamericana Polis* 18. Disponible en [https://polis.revues.org/4040].

Cairo Carou, Heriberto, 2009, "La colonialidad y la imperialidad en el sistema-mundo", *Viento Sur* 100 (enero 2009), pp. 65-74.

Carbonell, Neus, 2006, "Spivak o la voz del subalterno", *Zehar: revista de Arteleku-ko aldizkaria* 59 (2006), pp. 8-11.

Castilla Vallejo, José Luis, 1999, *Análisis del poder en Michel Foucault. Consecuencias para la sociología de la Educación*, Santa Cruz de Tenerife, Servicio de Publicaciones-Universidad de la Laguna.

Castro-Gómez, Santiago, 2000a, "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la 'invención del otro'", en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, clacso-unesco. Disponible en [http://www.oei.es/salactsi/castro1.htm].

—, 2000b, *Latinoamericanismo, modernidad, globalización: prolegómenos a una crítica postcolonial de la razón*. Disponible en [http://www.periodismo.uchile.cl/talleres/teoriacomunicacion/archivos/teoriassindisciplina.pdf].

—, 2005, *La* hybris *del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Instituto Pensar-Pontificia Universidad Javeriana.

—, 2007, "Michel Foucault y la colonialidad del poder", *Tabula Rasa* 6 (Junio 2007), pp. 153-172. Disponible en [http://www.revistatabularasa.org/numero-6/castro.pdf]

Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.), 2007, *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, El Siglo del Hombre Editores-Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.

Césaire, Aimé, 2006, *Discurso sobre el colonialismo*, Madrid, Akal.

Chakrabarty, Dipesh, 1999, *La poscolonialidad y el artilugio de la Historia ¿Quién habla en nombre de los pasados "indios"?*, en S. Dube (coord.) *Pasados coloniales*, México, El Colegio de México. Disponible en [www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar].

—, 2000, "Una pequeña historia de los estudios subalternos", *Anales de desclasificación*, Disponible en [http://www.economia.unam.mx/historiacultural/india_subalternos.pdf].

Childs, Patrick y Williams, Peter, 1997, *An Introduction to Post-colonial Theory*, Londres, Harvester Wheatsheaf.

Choza, Jacinto, 2009, *Historia cultural del humanismo*, Madrid, Plaza y Valdés.

Clanchy, John y Ballard, Brigid, 2000, *Cómo se hace un trabajo académico: guía práctica para estudiantes universitarios*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.

Clifford, James, 1988, *The predicament of culture: twentieth century ethnography, literature and art*, Cambridge, Harvard University Press.

Cobo, Rosa, 2005, "Globalización y nuevas servidumbres de las mujeres", en C. Amorós y A. de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Madrid, Minerva, pp. 265- 301.

Cohen, Jean y Arato, Andrew, 2000, *Sociedad Civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica.

Comaroff, Jean y Comaroff, John, 2009, *Violencia y ley en la poscolonia: una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur; obsesiones criminales después de Foucault: poscolonialismo, vigilancia policial y la metafísica del desorden*, Barcelona, Katz-Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona.

Constitución española, 1999, Madrid, Centro de Estudios Adams.

Cooke, Miriam, 2000, *Women Claim Islam: creating islamic feminism through literature*, Londres, Routledge.

Coronil, Fernando, 2000, "Naturaleza del poscolonialismo: del eurocentrismo al globocentrismo", en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, clacso-unesco, pp. 87-111.

Crenshaw, Kimberle, 1989, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum* 1 (1989), pp. 139-167.

Curiel Pichardo, Ochy, 2007, "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas de feminismo antirracista", *Nómadas* 26 (abril 2007), pp. 92-101.

Dahl, Gudrun y Rabo, Annika (eds.), 1992, *Local notions of development*, Estocolmo, Stockholm Studies in Social Anthropology.

Daoud, Zakya, 1993, *Feminisme et politique au Magreb: soixante ans de lutte*, Casablanca, Le Fennec.

Darif, Muhammad, 1999, الإسلاميون المغاربة *Al-islamiyun Al-magariba* (*los islamistas marroquíes*), Casablanca, Publicaciones de la Revista Marroquí de Sociología Política.

Davis, Kathy, 2008, "Intersectionality as buzzword: a sociology of science perspective on what makes a feminist theory successful", *Feminist Theory* 9(1), pp. 67-85.

Dayf, Sh., 2003, سلسلة تاريخ الأدب العربي. العصر الجاهلي, *Silsilat tarij aladab al 3arabiy* (*colección de historia de la literatura árabe. El periodo pre-islámico*), El Cairo, Dar al-Maaref.

Deeb, Lara, 2006, *An enchanted modern. Gender and Public Piety in shi'i Lebanon*, Princeton, Princeton University Press.

Del Olmo Garrudo, Alicia, 2007, *Acción colectiva y género en la era de la globalización: las organizaciones transnacionales de mujeres en el Magreb y Oriente Medio*, Universidad Autónoma de Madrid, Tesina para la obtención del diploma de estudios avanzados.

Del Pino, Domingo, 1990, *Marruecos entre la tradición y el modernismo*, Granada, Universidad de Granada.

Deleuze, Gilles y Guattari, Felix, 2002, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos.

Delumeau, Jean, 1989, *El miedo en Occidente (Siglos xiv-xviii). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus.

Díaz Mier, Miguel Ángel y García Miranda, Carmen, 2007, "*Globalización, antiglobalización y la otra globalización*", IX Reunión de Economía Mundial, Madrid. Disponible en [http://www.uam.es/otros/ixrem/Comunicaciones/03-14-%20DIAZ%20MIER-GARCIA%20MIRANDA.pdf].

Díaz, Esther, 2003, *La filosofía de Michel Foucault*, Buenos Aires, Biblos.

Dirlik, Arif, 1994, "The postcolonial aura: third world criticism in the age of global capitalism", *Critical Inquiry* 20(2), pp. 328-356.

Donoeux, Guilain y Gateau, Laurent, 1995, "L'essor des associations au Maroc: à la recherche de la citoyenneté? ", *Monde Arabe, Maghreb-Machrek* 150(1995), pp. 19-39.

Dube, Saurabh (coord.), 2001, *Pasados poscoloniales*, México, El Colegio de México. Disponible en [http://www.clacso.org/libros/poscolonialismo/poscol.html]

Dussel, Enrique, 1994, *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*, Quito, Abya-Yala.

—, 1998, *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta.

—, 2003, "Europa, modernidad y eurocentrismo", en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO-UNESCO.

DUVERGER, Maurice, 1981, *Los partidos políticos*, México, Fondo de Cultura Económica.

EICKELMAN, Dale, 2003, *Antropología del mundo islámico*, Barcelona, Bellaterra.

ELMANDJRA, Mahdi, 2005, *Humillación. El islam sometido por occidente*, Córdoba, Almuzara.

"Las prendas tradicionales de la mujer musulmana", *El país* edición digital, 31 de marzo de 2010 [http://www.elpais.com/fotografia/sociedad/prendas/tradicionales/mujer/musulmana/elpdiasoc/20080125elpepisoc—3/Ies/].

EL-MADKOURI MAATAOUI, Mohamed, 2008, *Mohamed khalifa Hassan. Los musulmanes y el diálogo con el otro: crítica islámica del choque de civilizaciones*, Madrid, Instituto Egipcio de Madrid.

—, 2009, *La imagen del otro en la prensa. Arabia Saudí, Egipto y Marruecos*, Sevilla, Fundación centro de estudios andaluces.

ESCOBAR, Arturo, 1991, "Anthropology and the colonial encounter: the making and marketing of development anthropology", *American Ethnologist* 18(4), pp. 16-40.

—, 1992, "Culture, practice and politics. Anthropology and studies of social movements", *Critique of Anthropology* 12(4), pp. 395-432.

—, 1995a, "El desarrollo sostenible: diálogo de discursos", *Ecología Política* 9, pp. 7-25.

—, 1995b, *Encountering development. The making and unmaking of the third world*, Princeton, Princeton University Press.

—, 1998, *La invención del tercer mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Santa Fe, Norma.

—, 2003, "Mundos y conocimientos de otro modo", *Tabula Rasa* 1 (enero-diciembre 2003), pp. 51-86. Disponible en [http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/escobar-tabula-rasa.pdf].

ESTEVA, Gustavo, 2006, "Desarrollo", en W. Dietrich, J. Echevarría Álvarez, y N. Koppensteiner (eds.), *Schlüsseltexte der Friedensforschung*. Münster, Lit Verlag, pp. 325-353.

ESTEVA, Gustavo y PRAKASH, Madhu, 1998, *Grasroots Post-modernism: Remaiking the Soil of Cultures*, Londres, Zed Books.

FANON, Frantz, 2009, *Piel negra, máscaras* blancas, Madrid, Akal.

—, 1986, *Los Condenados de la Tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.

FELIU, Laura, 2004, *El jardín secreto: los defensores de los derechos humanos en Marruecos*, Madrid, Los libros de la catarata,.

FEMENÍAS, María Luisa, 2005, "El feminismo postcolonial y sus límites", en C. Amorós y A. de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Madrid, Minerva, pp. 153-213.

FERNÁNDEZ, Yusuf, 2005, *Estados Unidos busca un diálogo con los partidos islamistas*. Disponible en [www.webislam.com/?idn=1339].

FERNEA, Elizabeth, 1998, *In search of islamic feminism. One woman's global journey*, Nueva York, Doubleday.

FIERRO, José Daniel, 2005, "La justicia marroquí procesa a la líder islamista Nadia Yasín por hacer un llamamiento a la instauración de un régimen republicano", en el *blog* de *Rebelión* [www.rebelion.org/noticia.php?id=16701]

FILALI-ANSARY, Abdou, 2002, *State, society and creed: reflections on the* Maghreb, en B. SAJOO AMYN (ed.), *Civil society in the muslim world. Contemporary perspectives*. Londres, IB Tauris, pp. 294-318.

—, 2004, *Repensar el Islam. Los discursos de la reforma*, Barcelona, Bellaterra.

FITZGERALD, Rimthy, 2011, *La ideología de la religión*, Madrid, Antonio Machado.

FLAUBERT, Gustave, 1984, *Salambó*, Barcelona, Montesinos.

FOCAULT, Michel, 2003, *Defender la sociedad. Curso del College de France (1975-1976)*. Madrid, Akal.

—, 1985a, *Historia de la locura en la época clásica*, tomos I y II, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

—, 1985b, *Saber y verdad*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta.

—, 1991, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI.

—, 1996, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI.

—, 2001, *Los Anormales*, Madrid, Akal.

—, 2005a, *El poder psiquiátrico. Curso del College de France (1973-1974)*, Madrid, Akal.

—, 2005b, *La hermeneútica del sujeto*, Madrid, Akal.

—, 2006, *Sobre la Ilustración*, Madrid, Tecnos.
—, 2009, *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*, Madrid, Akal.
—, 1991, *Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona, Paidós.
—, 2003, *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Argentina, Siglo xxi.
—, 1999, *La arqueología del saber*, Madrid, Siglo xxi.
—, 1991, "Governmentality" en G. Burchell, C. Gordon y G. Miller (eds.), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 87-104.
Galeano, Eduardo, 2007, *Las venas abiertas de América Latina*, Madrid, Siglo xxi.
Gallego, Mayte; Maquieira d'Angelo, Virginia y Bernis Carro, Cristina (eds.), 2007, *Mujeres en un mundo global: Movimientos y Cooperación*, XVI Jornadas de investigación interdisciplinaria, Madrid, Instituto universitario de estudios de la mujer- Universidad Autónoma de Madrid.
Gardner, Katy y Lewis, David, 1996, *Anthropology, development and the post-modern challenge*, Londres, Pluto Press.
Geertz, Clifford, 1994a, *Conocimiento local: ensayos sobre la interpretación de las culturas*, Barcelona, Paidós.
—, 1994b, *Observando el Islam: el desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*, Barcelona, Paidós.
Gellner, Ernest, 1996, *Las condiciones de la libertad: la sociedad civil y sus rivales*, Barcelona, Paidós.
Ghalioun, Burhan, 1999, *Islam y política. Las traiciones de la modernidad.* Barcelona, Bellaterra.
Ghazali, Ahmed, 1991, "Contribution á l'analyse du phénomene associatif au Maroc", en M. Camau, *Changements Politics au Maghreb*, París, cnrs, pp. 243-259.
Giddens, Anthony, 2000, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, México, Taurus.
Gimeno, Juan Carlos, 2007, "Universidad y descolonización del pensamiento pretendidamente universal", en J. C. Gimeno; O. Mancha y A. Toledo Ana (eds.), *Conocimiento, desarrollo y transformaciones sociales. Aproximaciones antropológicas contemporáneas*, Málaga, Sepha, pp. 661-692.

Gimeno, Juan Carlos y Monreal, Pilar (eds.), 1999, *La controversia del desarrollo. Críticas desde la antropología*, Madrid, Instituto universitario de desarrollo y cooperación-ucm-Los libros de la catarata.
Gimeno, Juan Carlos; Mancha, Olga y Toledo Ana (eds.), 2007, *Conocimiento, desarrollo y transformaciones sociales. Aproximaciones antropológicas contemporáneas*, Málaga Sepha.
Gómez García, Pedro (coord.), 2001, *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, Cátedra.
González Parada, José Ramón, 2001, "Enfoques de la ayuda al desarrollo", en L. Nieto Pereira (coord.), *Cooperación para el desarrollo y ONG, una visión crítica*, Madrid, Instituto Universitario de Desarrollo-Cooperación de la Universidad Complutense de Madrid-Los libros de la catarata, pp. 53-83.
Gramsci, Antonio, 1975, *Quaderni del carcere*, Turín, Einaudi.
Grosfoguel, Ramón, 2002, "Colonial difference, geopolitics of knowledge and global coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System", *Review (Fernand Braudel Center)* 25 (3), pp. 203-224.
—, 2003, *Colonial Subjects: Puerto Ricans in a Global Perspective*, Berkeley, University of California Press.
—, 2006, "Decolonizing Political-Economy and Post-Colonial Studies: Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality", *Tabula Rasa* 4 (enero-junio 2006), p. 17-48. Disponible en [http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci—arttext&pid=S1794-24892006000100002&lng=en&nrm=iso].
—, 2007a, "Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Cesaire hasta los Zapatistas", en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, El Siglo del Hombre Editores-Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, pp. 63-79.
—, 2007b, "Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: transmodernizar los feminismos", Entrevista realizada a Grosfoguel por Doris Lamus Cañabate, *Tabula Rasa* 7, pp. 323-340.

—, 2007c, "Latinos(as) y la descolonización del imperio estadounidense en el siglo XXI", *Tabula Rasa* 6 (enero-junio 2007), pp. 115-135.

—, 2008, "Hacia un pluri-versalismo transmoderno decolonial", *Tabula Rasa* 9 (julio-diciembre 2008), pp. 199-215. Disponible en [http://www.revistatabularasa.org/numero-9/10grosfoguel.pdf].

—, 2010a, "Epistemic islamophobia and colonial social sciences", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 8 (2), pp. 29-38.

—, 2010b, *La crisis terminal de la modernidad/colonialidad y del pensamiento eurocéntrico: la búsqueda de alternativas sostenibles al sistema-mundo actual.* Conferencia impartida el 16 de diciembre de 2010 en Aula Abierta. Granada. Disponible en [http://www.dailymotion.com/video/xg8zb7—ramon-grosfoguel-la-crisis-terminal-de-la-modernidad—creation].

—, 2011, "La descolonización del conocimiento: diálogo crítico entre la visión descolonial de Frantz Fanon y la sociología descolonial de Boaventura de Sousa Santos", en A. Vianello y B. Mañé (eds.), *Formas-Otras: saber, nombrar, narrar, hacer*, Barcelona, Fundación CIDOB, pp. 97-108.

—, 2013, Ramón Grosfoguel: "Hay que tomarse en serio el pensamiento crítico de los colonizados en toda su complejidad", entrevista realizada por Luis Martínez Andrade, *Revista Metapolítica* 83 (17), pp. 32-47.

GROSFOGUEL, Ramón y MIELANTS, Eric, 2006, "The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarchal World-System. An Introduction", *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge* 1 (otoño 2006), pp. 1-12.

GRÜNER, Eduardo, 2002, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós.

GUERRA PALMERO, María José, 2000, "*¿Servirá el multiculturalismo para revigorizar el patriarcado? Una apuesta por el feminismo global*", *Leviatán* 80 (verano 2000) Disponible en [http://www.quiendebeaquien.org/kitbcn/semanaoct07/deudasocial/genero/Servira%20el%20multiculturalismo%20para%20revigorizar%20al%20patriarcado.pdf].

GUESSOUS, Nadia, 2011, *Genealogies of feminism: leftist Feminist subjetivity in the wake of the islamic revival in contemporary Morocco*, Columbia University, Tesis doctoral.

AGUDO GUEVARA, Ximena, 2005, "Cultura, etnicidad y poder", *Extramuros: Revista de la facultad de Humanidades y Letras*, Universidad Central de Venezuela.

GUHA, Ranahit, 2002, *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Barcelona, Crítica.

—, 2003, *La historia en el término de la Historia universal*, Barcelona, Crítica.

GUHA, Rahanit y SPIVAK, Gayatri (eds.), 1988, *Selected Subaltern Studies*, Nueva York, Oxford University Press.

GUICHARD, Pierre; MARTÍN CORRALES, Eloy; PÉREZ BELTRÁN, Carmelo; MORERAS, Jordi y CHAIB, Mohammed, 2009, *El Islam y Occidente*, Valladolid, Universidad de Valladolid.

HAMDAN, Amani, 2007, "The issue of hijab in France: reflections and analysis", *Muslim world journal of human rights* 4 (2).

HAMMERSLEY, Martyn y ATKINSON, Paul, 1994, *Etnografía: métodos de investigación*, Barcelona, Paidós.

HARAWAY, Donna, 1988, "Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective", *Feminist Studies* 14, pp. 575-599.

—, 1995, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.

HASSAN, Waïl S, 2002, "Postcolonial theory and modern Arabic literature: horizons of application", *Journal of Arabic Literature* 33 (1), pp. 45-64. Disponible en [http://www.jstor.org/pss/4183446].

HELD, David y MCGREW, Anthony (eds.), 2003, *The Global Transformations Reader*, Nueva Jersey, Wiley-Blackwell.

HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva, 2008, "Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo", en L. Suárez Navaz y R. Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer.

HIRSCH, Joachim, 1996, "*¿Qué es la globalización?*", en J. Hirsch, *Globalización, capital y Estado*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 83-93.

HUNTINGTON, Samuel, 1997, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós.

JEREZ, Ariel y REVILLA, Marisa, 1997, "El tercer sector, una revisión introductoria a un concepto polémico", en A. Jerez, *¿Trabajo voluntario o participación? Elementos para una sociología del tercer sector*, Madrid, Tecnos.

HURTADO, Lluis, 2015, "El manual del Estado islámico para abusar de las mujeres esclavas", *El Mundo* edición digital, 29 de diciembre de 2015 [http://www.elmundo.es/internacional/2015/12/29/5682702ce2704e9b6d8b466d.html].

JULIANO, Dolores, 1998, *La causa saharaui y las mujeres. "Siempre hemos sido libres"*. Barcelona, Icaria.

KANDIYOTI, Deniz (ed.), 1991, *Women, Islam and the State*, Filadelfia, Temple University Press.

KARMY, Rodrigo, 2015, "La potencia de la Nakba e ISIS como vanguardia del capitalismo contemporáneo". Entrevista realizada por Miguel Carmona y Nicolás Slachevsky. Partes I y II, *Carcaj* (Noviembre 2015). Disponible en [https://ficciondelarazon.org/2016/01/04/entrevista-a-rodrigo-karmy-bolton-la-potencia-de-la-nakba-e-isis-como-vanguardia-del-capitalismo-contemporaneo/].

KHALIFA HASSAN, Mohamed, 2008, *Los musulmanes y el diálogo con el otro. Crítica islámica de la teoría del choque de civilizaciones*, Madrid, Publicaciones del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid.

KHAYAT, Rita el, 2004, *La mujer en el mundo árabe*, Barcelona, Icaria-CIDOB.

KONTOPOULOS, Kyriakos, 1993, *The logics of Social Structure*, Nueva York, Cambridge University Press.

KORTEN, David, 1990, *Getting to the 21st Century: voluntary action and the global agenda*. Connecticut, Kumarian Press.

KRANIAUSKAS, John, 1992, "Hybridism and reterritorialization", *Travesía Journal of Latinamerican Cultural Studies* 1, pp. 143-146.

LAGARRIGA, Dídac (Abdel-latif Bilal ibn Samar), 2014, *Eco-Yihad. Apertura de conciencia a través de la ecología y el consumo halal*, Barcelona, Bellaterra.

LAMRABET, Asma, 2007, *La problemática de la mujer musulmana dentro del dialogo de culturas*. Conferencia impartida en la Escuela Técnica Superior de Arquitectura de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria. Disponible en [http://www.webislam.com/articulos/32756-la—problematica—de—la—mujer—musulmana—dentro—del—dialogo—de—culturas.html]

—, 2009, *Aisha, esposa del Profeta. El Islam en femenino*, Barcelona, Junta islámica.

—, 2011, *El Corán y las mujeres*, Madrid, Icaria.

—, 2014, *Las mujeres musulmanas tenemos derecho a tener nuestro propio modelo de feminismo*. Entrevista realizada por Ana Silva a Lamrabet. Disponible en [http://www.secretolivo.com/index.php/2014/09/26/asma-lamrabet-las-mujeres-musulmanas-tenemos-derecho-tener-nuestro-modelo-de-feminismo/]

—, 2012, *Es el momento ideal para el feminismo islámico*. Entrevista realizada por Garazi Mugertza a Lamrabet. Disponible en [http://gara.naiz.eus/paperezkoa/20120102/312877/es/Es-momento-ideal-para-feminismo-islamico/].

LANDER, Edgardo (comp.), 2005, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO-UNESCO. Disponible en [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf]

LAROUI, Abdallah, 2001, *El islam árabe y sus problemas*, Barcelona, Península.

—, 1990, *La crisis de los intelectuales árabes*, Madrid, Libertarias-Prodhufi.

—, 1997, *Orígenes sociales y culturales del nacionalismo marroquí (1830-1912)*, Madrid, Mapfre.

LATOUCHE, Serge, 2009, *Decrecimiento y posdesarrollo. El pensamiento creativo contra la economía del absurdo*, Barcelona, Icaria.

LAYACHI, Azzedine, 1998, *State, Society and Democracy in Morroco. The limits of associative life*. Washington, Center for contemorary arab studies-Georgetown University.

LEMRINI, Amina, 2002, "Las mujeres en marcha", en M. A. Roque (dir.), *La sociedad civil en Marruecos: la emergencia de nuevos actores*, Barcelona, Icaria, pp. 118-126.

LEWIS, Gail, 2009, "Celebrating intersectionality? Debates on a multifaceted concept in gender studies: themes from a conference", *European Journal of Women's Studies* 16 (3), pp. 203-210.

LOMBARDO, Emanuela y VERLOO, Mieke, 2009, *La institucionalización de la 'interseccionalidad' del género con otras desigualdades en la Unión Europea: desarrollos políticos y contestaciones*. IX Congreso Español de Ciencia Política y de la Administración. Málaga. Disponible en [http://www.ucm.es/info/target/Art%20Chs%20ES/LombardoVerloo—AECPA09ES.pdf]

LÓPEZ DUSIL, Ricardo, 2007, *Estereotipos sobre el islam en la prensa de occidente*. Disponible en [http://lahaine.org/index.php?p=22707]

LÓPEZ ENAMORADO, María Dolores, 2004, *Mujeres marroquíes en* transición, en A. Torres García y R. Velasco de Castro, *El Magreb hoy. Estudios sobre historia, sociedad y cultura*. Sevilla, Alfar, pp. 61-85.

—, (ed.), 2008, *España y Marruecos: Mujeres en el espacio público*, Sevilla, Alfar.

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé, 2000b, *El mundo arabo-islámico contemporáneo. Una historia política*, Madrid, Síntesis.

—, 2000, *Marruecos en trance. Nuevo rey, nuevo siglo, ¿nuevo régimen?* Madrid, Biblioteca Nueva.

LORDE, Audre, 1984, "Age, race, class and sex: women redefining difference", en *Sister outsider: essays and speeches*, Nueva York, The Crossing Press, pp. 114-123.

LUGONES, María, 2008, "Colonialidad y género", *Tabula Rasa* 9 (julio-diciembre 2008), pp. 73-101. Disponible en [http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/colonialidad—y—genero—maria—lugones.pdf].

MACÍAS AMORETTI Juan Antonio, 2005, "La mujer en la ideología del movimiento islamista en Marruecos", MEAH 54, pp. 101-115.

—, 2008, *Entre la fe y la razón. Los caminos del pensamiento político en Marruecos*, Alcalá, Alcalá grupo editorial.

—, 2008b, "El desarrollo de la ética en el pensamiento filosófico árabe contemporáneo: las contribuciones de M. A. Lahbabi y de M. A. al-Yabri", *Anaquel de Estudios Árabe* 19 (2008), pp. 105-126.

MAHMOOD, Saba, 2003, "Questioning Liberalism Too. A Response to 'Islam and The Challenge of Democracy'", *Boston Review* (abril-mayo 2003).

—, 2008, "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto", en L. Suárez Navaz y R. Hernández Castillo (eds.) *Descolonizando el feminismo*, Madrid, Ediciones Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer.

—, 2005, *Politics of piety: the islamic revival and the feminist subject*, Princeton, Princeton University Press.

MAHMOOD, Saba y HIRSCHKIND, Charles, 2004, "Feminismo, fundamentalismo islámico y la política de la contrainsurgencia", *Iconos* 20 (septiembre 2004), pp. 128-135.

MAJID, Anouar, 2000, *Unveiling traditions. Postcolonial Islam in a polycentric world*, Durham, Duke University Press.

—, 2004, *Freedom and orthodoxy. Islam and difference in the post-andalusian age*, Stanford, Stanford University Press.

—, 2005, *Si Yussef*, Massachussets, Interlink Books.

—, 2007, *A call for Heresy. Why dissent is vital to Islam and America*, Minnesota, University of Minnesota Press.

—, 2007, "The postcolonial bubble", en R. Krisnaswamy y J. C. Hawle (eds.), *Postcolonial and the global*, Minnesota, University of Minnesota Press.

—, 2009, *We are all moors. Ending centuries of crusades against muslims and other minorities*, Minnesota, University of Minnesota Press.

MALDONADO-TORRES, Nelson, 2007, *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*, en S. Castro-Gómez, y R. Grosfoguel (coords.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Siglo del hombre.

MARÍN SÁNCHEZ, Isabel, 2006, *La cooperación española para el desarrollo como "prevención" de la emigración marroquí: percepciones, discursos y realidades entre las dos orillas*. Universidad de Granada. Tesis doctoral inédita.

MARTÍN CORRALES, Eloy, 2002, *La imagen del magrebí en España. Una perspectiva histórica, siglos XVI-XX*, Barcelona, Bellaterra.

MARTÍN MUÑOZ, Gema, 1999, *El Estado árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista*, Barcelona, Bellaterra-Biblioteca del Islam contemporáneo.

—, 2005, "Mujeres musulmanas: entre el mito y la realidad", en F. Checa y Olmos (ed.) *Mujeres en el camino: el fenómeno de la inmigración femenina en España*, Barcelona, Icaria.

Martín Rojo, Luisa y Whittaker, Rachel, 1998, *Poder decir o el poder de los discursos*. Madrid, Arrecife Producciones.

Martín rojo, Luisa, 1997, "El orden social de los discursos", *Discurso* (otoño de 1996- primavera de 1997), pp. 1-37.

—, 2003, *El análisis crítico del discurso: fronteras y exclusión social en los discursos racistas*, en L. Íñiguez, 2003, *Análisis del discurso. Manual para las ciencias sociales*, Barcelona, editorial UOC, pp. 157-201.

Martínez núñez, María Antonia, 2004, "Poder e instrumentos teóricos de oposición en el Islam", en C. Pérez Beltrán, *El mundo árabe e islámico ante los retos de futuro*, Granada, Universidad de Granada, pp. 187-246.

McCall, Leslie, 2005, "The complex of intersectionality", *Signs* 30 (3), pp. 1771-1800.

McClintock, Anne, 1992, "The angel of progress: pitfalls of the term 'postcolonialism'", en *Social Text* 31-32, pp. 84-98.

Memmi, Albert, 1990, *Retrato del colonizado; precedido por el retrato del colonizador*, Buenos Aires, ediciones de la Flor.

Mernissi, Fatima, 1991, *The veil and the male élite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*, Massachusetts, Addison-Wessley.

—, 1995, *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*, Barcelona, Icaria.

—, 1999, *El harén político. El profeta y las mujeres*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

—, 2006, *El harén en Occidente*, Madrid, Espasa Calpe.

—, 2005, *El hilo de Penélope. La labor de las mujeres que tejen el futuro de Marruecos*, Barcelona, Random House Mondadori.

—, 2007a, *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

—, 2007b, *Marruecos a través de sus mujeres*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

—, 2008, *El amor en el Islam. A través del espejo de los textos antiguos*, Madrid, Santillana Ediciones Generales.

Michalet, Charles, 1984, *O capitalismo mundial*, Río de Janeiro, Paz e Terra.

Mies, Maria y Shiva, Vandana, 1998, *La praxis del ecofeminismo: biotecnología, consumo, reproducción*. Barcelona, Icaria.

Mignolo, Walter, 1996, *Herencias coloniales y teorías postcoloniales*, en B. Gonzáles Stephan, *Cultura y tercer mundo: cambios en el saber académico*, Caracas, Nueva sociedad, pp. 99-136.

—, 2003, *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal.

—, 2005, "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad", en E. Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, clacso-unesco.

—, 2007a, "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto", en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, El Siglo del Hombre Editores-Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar, pp. 25-46.

—, 2007b, *Sobre pensamiento fronterizo y representación. Entrevista a Walter Mingolo.* Realizada por María Iñigo Clavo y Rafael Sánchez Mateos Paniagua. Disponible en [http://bilboquet.es/B8/DOC/EntrevistaWALTER.MIGNOLO.Bilboquet8BARBARO.pdf].

Mir-Hosseini, Ziba, 1996, *Stretching the limits: a feminist reading of Shari'a in Iran today*, en M. Yamani (ed.), *Feminism and Islam: legal and literary perspectives*, Londres, Ithaca Press.

—, 2010, *Tradición jurídica islámica y feminismo: un nuevo diálogo.* Conferencia impartida en el IV Congreso Internacional de Feminismo Islámico, Madrid. Disponible en [http://www.webislam.com/articulos/60590-tradicion—juridica—islamica—y—feminismo—un—nuevo—dialogo.html].

Moghadam, Valentine, 1994, *Gender and national identity: women and politics in muslim societies*, Nueva York, Palgrave MacMillan

—, 2007, "¿Qué es el feminismo musulmán? Por la promoción de un cambio cultural en favor de la igualdad de géneros", en Comisión Islam en Laïcité-unesco, *¿Existe un feminismo musulmán?*, París, L'Harmattan. Disponible en [https://www.nodo50.org/csca/agenda08/palestina/arti338.html].

—, 2003, *Modernizing women: gender and social change in the middle east*, Boulder, Lynne Rienner Publishers.

—, 2005, *Globalizing women: transnational feminist network*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

—, 2008, "Desengaños y expectativas del feminismo islámico", en *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del primer y segundo congreso internacional de feminismo islámico*, Barcelona, Oozebap-Junta Islámica Catalana, pp. 135-158.

Moghissi, Hiadeh, 1999, *Feminism and islamic fundamentalism. The limits of postmodern analysis*, Nueva York, Palgrave Macmillan.

Mohanty, Chandra, 2003, "Under western eyes revisited: feminist solidarity through anti-capitalist struggle", en *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press. Traducido al español por María Vinós bajo el título *De vuelta a "Bajo los ojos de Occidente": la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas*, y editado por L. Suárez Návaz y R. Hernández (2008).

—, 2008, "Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales", en L. Suárez Navaz y R. Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, pp. 117-163.

—, Mojab, Shahrzad, 2001, "Theorizing the politics of islamic feminism", *Feminist Review* 69 (otoño 2001), pp. 124-146.

Moore, Henrietta, 1994, *Antropología y feminismo* Madrid, Cátedra.

Moraga, Cherríe y Anzáldua, Gloria (eds.), 1983, *This bridge called my back: writtings by radical women of color*, Nueva York, Kitchen Table-Women of Color.

Morillas i Bassedas, Pol y Pinyol Jiménez, Gemma, 2006, "Dos desafíos al modelo republicano francés: la polémica del velo y las revueltas en las banlieues", *Revista CIDOB d'Afers Internacionais* 75, pp. 173-190.

Morin, Edgar, 1995, *Introducción al pensamiento complejo*, Barcelona, Gedisa.

Mouaqit, Mohamed, 1997, "Le mouvement des droit de l'homme au Maroc. Du Majzen á l'État de droit", en A. Mahiou (dir.), *L'Etat de droit dans le monde arabe*, París, cnrs.

Mouffe, Chantal, 1999, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós.

Mqoura, J., 2015, فلسفة التواصل في الفكر العربي المعاصر: طه عبد الرحمن وناصيف نصار بين القومية والكونية . مركز دراسات الوحدة العربية, Beirut. (*La filosofía de la comunicación en el pensamiento árabe contemporáneo. Taha Abderrahman y Nassif Nassar, entre el nacionalismo y el universalismo*).

Mueller, Adele, 1987, *Peasants and Professionals. The Production of Knowledge about Women in the Third World.* Trabajo presentado ante la Association for Women in Development, Washington, D. C., 15-17 abril.

Nash, Mary, 2004, *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, Madrid, Alianza.

—, y Marre, Diana (eds.), 2001, *Multiculturalismos y género. Perspectivas interdisciplinares*, Barcelona, Bellaterra.

Navarro, Laura, 2008, *Contra el Islam: la visión deformada del mundo árabe en occidente*, Córdoba, Almuzara.

Nicholson, Linda, 2003, "La interpretación del concepto de género", en S. Tubert (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Madrid, Cátedra-Universitat de Valencia- Instituto de la Mujer, pp. 47-82.

Nieto Pereira, Luis, 2001, "Aproximación a los orígenes y contextualización de la cooperación para el desarrollo", en L. Nieto Pereira (coord.), *Cooperación para el desarrollo y ONG, una visión crítica*, Madrid, Ediciones de la catarata-Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación de la Universidad Complutense de Madrid, pp. 19-52.

Núñez Villaverde, Jesús, 2007, *Asociaciones y organizaciones no gubernamentales en el norte de Marruecos: la articulación de la sociedad civil en las provincias de Tánger, Tetuán, Chefchaouen y Alhucemas*, Madrid, Fundación ipade.

—, (ed.), 2004, *Redes sociales en Marruecos. La emergencia de la sociedad marroquí*, Barcelona, Icaria.

Ojeda García, Raquel, 2001, *La distribución territorial del poder en el proceso de descentralización en Marruecos. Nuevos equilibrios y viejas tensiones.* Universidad de Granada. Tesis doctoral.

—, 2006, "Descentralización y democracia en el marco del Estado marroquí", en C. Pérez Beltrán (ed.), *Sociedad Civil, Derechos*

Humanos y Democracia en Marruecos, Granada, Universidad de Granada.
—, 2008, "Subalterno", en H. E. Biagini y A. Roig (comps.), *Diccionario del Pensamiento Alternativo II*, Buenos Aires, Biblos-Universidad de Lanús. Disponible en [http://www.cecies.org/proyecto.asp?id=48].
Okin, Susan, 1999, "Is multiculturalism bad for women?", en J. Cohen, M. Howard y M. C. Nussbaum (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton, Princeton University Press.
—, 2006, *¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?*, traducido por María Cristina Irurita Cruz, Universidad del Valle, en J. Cohen, M. Howard y M. C. Nussbaum (eds.), *Is multiculturalism bad for women?*, Princeton, Princeton University Press.
Oliva Portolés, Asunción, 2005, "Debates sobre el género", en C. Amorós y A. de Miguel (eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*, Madrid, Minerva, pp. 13-61.
Ollero, Andrés, 2005, *España, ¿un Estado laico? La libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Madrid, Thomson Civitas.
Pacheco Paniagua, Juan Antonio, 1999, *El pensamiento árabe contemporáneo*, Sevilla, Mergablum.
Pachón Soto, Damián, 2007, Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo modernidad/colonialidad, *Peripecias* 63 (29 de agosto de 2007). Disponible en [http://www.peripecias.com/ciudadania/351PachonModernidadColonialidadAL.html].
Parejo, María Angustias, 1997, *Límites del estado patrimonial en Marruecos. Nuevas dinámicas y recomposición de las relaciones clientelares*, Córdoba, csic-iesa.
—, 1999, *Las elites políticas marroquíes: los parlamentarios (1977-1993)*, Madrid, AECI.
Parejo, María Angustias y Szmolka, Inmaculada, 2004, "La transitada transición: continuidades y cambios en la política marroquí", *Economía Exterior* 24, pp. 77-88.
Parpart, Jane, 1994, "*¿Quién es el otro? Una crítica feminista postmoderna de la teoría y la práctica de la mujer y el desarrollo*", *Propuestas* 2 (1994). Disponible en [http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/parpat1.pdf].

Peña, Javier, 2003, "La sociedad civil", en A. Arteta, E. García Guitián, R. Máiz (eds.), *Teoría Política: poder, moral, democracia*, Madrid, Alianza, pp. 196- 214.
Pérez Beltrán, Carmelo, 2001, "Aproximación a la sociedad civil de Marruecos", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos* 50, pp. 231-252.
—, 2003, "Democracia, sociedad civil y derechos humanos en el Magreb", *Nova África* 12, pp. 85-105.
—, 2004b, "Sociedad civil y movimientos sociales en el Mundo Árabe", en C. Pérez Beltrán (ed.), *El Mundo Árabe e Islámico ante los retos de futuro*. Granada, Universidad de Granada, pp. 53-97.
—, 2008, "Estatus de las mujeres en el mundo árabe y su imagen en Occidente: el caso del Magreb", en P. Guichard, *El Islam y Occidente*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 93-131.
—, (ed.), 2006, *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*, Granada, Universidad de Granada.
Phoenix, Ann y Pattynama, Pamela, 2006, "Intersectionality", *European Journal of Women's Studies* 13 (3), pp. 193-209.
Prado, Abdennur, 2011, "Experiencia interior versus teología dogmática", en el blog de *Abdennur Prado* [https://abdennurprado.wordpress.com/category/1-pensamiento-islamico/page/2/], 7 de diciembre de 2011
—, 2011b, *Los retos del Islam ante el siglo XXI. Claves de la situación del Islam en el mundo y sus perspectivas de futuro*, Madrid, Popular.
—, 2008, "Introducción: la emergencia del feminismo islámico", en *La emergencia del feminismo islámico: selección del I y II Congreso Internacional de Feminismo Islámico*, Barcelona, Oozebap- Junta Islámica Catalana, pp. 7-42.
—, (ed.), 2008, *La veu de la dona a l'Alcorà. Una perspectiva feminista*, Barcelona, Llibres de l'Índex.
Prakash, G., 1994, "American Historical Review Forum. Subaltern Studies as Postcolonial Criticism", *American Historical Review* (diciembre 1994), pp. 1475-1490.
Quijano, Aníbal, 2000a, "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América latina", en E. Lander (comp.), *Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, Buenos Aires, clacso-unesco, pp. 201-246.

—, 2000b, *Colonialidad del poder, globalización y democracia*. Conferencia en la Escuela de Estudios Internacionales y Diplomáticos "Pedro Gual", Caracas, Venezuela. Disponible en [http://www.rrojasdatabank.info/pfpc/quijan02.pdf].

—, 2000c, "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-systems research* VI (2), pp. 342-386. Disponible en [http://cisoupr.net/documents/jwsr-v6n2-quijano.pdf].

—, 2000d, "El fantasma del desarrollo en América Latina", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 6 (2), pp. 73-90.

—, 2003, "Notas sobre 'raza' y democracia en los países andinos", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* 1 (9), pp. 53-59.

—, 2008, "'Solidaridad' y capitalismo colonial/moderno", *Otra Economía* 25(2), pp.12-16.

—, 2008a, "El *'movimiento* indígena' y las cuestiones pendientes en América latina", *El Cotidiano* 23 (151), pp. 107-120.

—, 2008b, "Don Quijote y los molinos de viento en América Latina", *Ecuador Debate. Liderazgo político y democracia* 73 (abril 2008), pp. 149-170.

Rabinow, Paul, 1986, "Representations are social facts: modernity and post-modernity in anthropology", en J. Clifford y G. Marcus (eds.), *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*, Berkeley, University of California Press, pp. 234-361.

—, 1992, *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Madrid, Júcar.

Radhakrishnan, Rajagopalan, 1996, *Diasporic mediations: between home and location*, Minnesota, The University of Minnesota Press.

Ramadan, Tariq, 2000, *El reformismo musulmán, desde sus orígenes hasta los Hermanos musulmanes*, Barcelona, Bellaterra.

—, 2002, *El Islam minoritario. Cómo ser musulmán en la Europa laica*, Barcelona, Bellaterra.

—, 2011, "La Turquía democrática es el modelo", *El País*, 10 de febrero de 2011.

—, 2010, *Qui sont les musulmans modérés?* en [http://www.tariqramadan.com]. La versión traducida al castellano disponible en [http://decolonialtranslation.com/espanol/ramadanmoderados-ESP.html].

Ramírez Fernández, Ángeles, 2004, "¿Oriente es Oriente?, feminismo e islamismo en Marruecos", *Revista internacional de sociología* 39 (2004), pp 9-33.

—, 2005, "Estrategias políticas y luchas identitarias: feminismos islamistas en el norte de África", *Afkar/Ideas* (verano 2005)

—, 2008a, "'Libres, fuertes y mujeres': diversidad, formación y prácticas de los feminismos islámicos", en L. Suárez Navaz, E. Martín Díaz y R. Hernández Castillo (coord.), *Feminismos en la antropología: nuevas propuestas críticas*, San Sebastián, Ankulegi-Elkartea, pp. 21-38.

—, 2008b, "El debate sobre los feminismos postcoloniales. Asociaciones musulmanas y participación femenina en Marruecos", en M. D. López Enamorado (ed.), *España y Marruecos: mujeres en el espacio público*, Sevilla, Alfar, pp. 113-128.

—, 2010, "Muslim women in the spanish press: the persistence of subaltern images", en F. Shirazi (ed.), *Muslim women in war and crisis. Representation and reality*, Austin, University of Texas Press. Disponible en [http://books.google.es/books?hl=es&lr=&id=AsYztBWM3JkC&ots=fnd&pg=PR11&dq=Shirazi+Ram%C3%A-Drez&ots=DvgYXkW6Zf&sig=rHkAhRFEbUSdCaSCiGUx-DtFGBQU#v=onepage&q&f=false]

Ramírez Fernández, Ángeles y Mijares, Laura, 2008, "Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión", *Anales de Historia Contemporánea* 4 (marzo 2008).

Ranke-Heinemann, Utta, 2005, *Eunucos por el Reino de los Cielos. Iglesia Católica y sexualidad*, Madrid, Trotta.

Real Academia Española, *Diccionario de la Real Academia Española* (*DRAE*), 2001, Vigésima segunda edición [www.rae.es]

Restrepo, Eduardo, 2007, "Antropología y colonialidad", en S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, El Siglo del Hombre Editores-Universidad Central-Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos-Pontificia Universidad Javeriana-Instituto Pensar.

Riechmann, Jorge, 2008, *Teoría de sistemas y "pensamiento complejo"*, en [http://portal.uam.es/portal/page/profesor/epd2—profeso-

res/prof5003/docencia/TEOR%CDA%20DE%20SISTEMAS%20Y%20PENSAMIENTO%20COMPLEJO.pdf].

Rivera de la Fuente, Vanessa, 2014, "Feminismo islámico: una hermenéutica de liberación", *Revista Internacional de Pensamiento Político* 9 (2014), pp. 195-212.

Rodríguez Gil, Adolfo , 2001, "La cooperación pública al desarrollo y el caso español", en L. Nieto Pereira (coord.), *Cooperación para el desarrollo y ONG, una visión crítica*, Madrid, Instituto Universitario de Desarrollo-Cooperación de la Universidad Complutense de Madrid-Los libros de la catarata, pp. 83-140.

Rodríguez, Ileana, 1998, "Hegemonía y dominio: subalternidad un significado flotante", en S. Castro-Gómez y E. Mendieta (eds.), *Teorías sin disciplina: latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*, México, Miguel Ángel Porrúa.

—, y Martínez, Josebe (eds.), 2010, *Estudios transatlánticos postcoloniales I. Narrativas comando/sistemas mundos: colonialidad/modernidad*, Barcelona, Anthropos.

Roque, Maria (dir.), 2002, *La sociedad civil en Marruecos: la emergencia de nuevos actores*, Barcelona, Icaria.

Rowe, William y Schelling, Vivian, 1993, *Memoria y modernidad. Cultura popular en América Latina*, México, conaculta-Grijalbo.

Rubio Alcover, Consuelo, 2002, "Postcolonialismo y deconstrucción: el pensamiento feminista de Gayatri Spivak", *Debats* 76 (primavera 2002), pp. 42-49.

Ruiz de Almodóvar, Caridad, 1989, *Historia del movimiento feminista egipcio*, Granada, feminae-Universidad de Granada.

Ruíz Ibáñez, Almudena, 2001, *Islam y pensamiento político en Marruecos: nacionalismo y salafiyya, pilares ideológicos del partido Istiqlal*, Universidad Autónoma de Madrid, tesis doctoral inédita.

Saadawi, Nawal, 2015, "Para ser feminista no basta con ser mujer". Entrevista realizada por Patricia Blanco a Al-Saadawi, *El País*, edición digital, 25 septiembre de 2015 [http://internacional.elpais.com/internacional/2015/09/26/actualidad/1443282158—386889.html]

Said, Edward, 2002, *Orientalismo*, Madrid, Debate.

—, 2005, *Cubriendo el Islam. Cómo los medios de comunicación y los expertos determinan nuestra visión del resto del mundo*, Madrid, Debate.

—, 2004, *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.

Sánchez Soler, Mariano, 2003, "Las ong católicas con fines confesionales copan las subvenciones del Estado", *Le Monde Diplomatique* 87 (enero 2003). Disponible en [http://monde-diplomatique.es/2003/01/sanchezsoler.html].

Sandoval, Chela, 2000, *Methodology of the Opressed*, Minnesota, University of Minnesota Press.

Santucci, Jean-Claude, 1991, "Les associations regionales marocaines, un nouveau cadre pour le clientélisme? ", en *L'État du Maghreb*, Paris, La Découverte , pp. 354-355.

Sartre, Jean Paul, 1986, "Prefacio", en F. Fanon, *Los Condenados de la Tierra*, México, Fondo de Cultura Económica.

Scholte, Jean, 2000, *Globalization. A critical introduction*, Nueva York, St. Martins Press.

Senillosa, Ignasi de, 1996, "El papel de las ongd en el Norte", en *Juntos para la erradicación de la pobreza: conferencia Sur-Norte*, Barcelona, pp. 67-90.

Serrano, Maite, 2001, "Las arabo-musulmán entre la empresa y el Estado: ¿cambio o reproducción del sistema?", en L. Nieto (coord.), *Cooperación para el desarrollo y ONG. Una visión crítica*, Madrid, Ediciones de la Catarata-IUDC-UCM, pp. 141-171.

Sghir Janjar, Mohamed, 2002, "Surgimiento de la sociedad civil en Marruecos: el caso del movimiento asociativo femenino", en M. A. Roque (dir.), *La sociedad civil en Marruecos: la emergencia de nuevos actores*, Barcelona, Icaria, pp. 106-118.

Shahidian, Hammed, 2002, *Women in Iran: gender politics in the Islamic Republic*, Santa Barbara, Greenwood Publishing Group.

Shirazi, Faegheh (ed.), 2010, *Muslim Women in War and Crisis. Representation and Reality*, Austin, University of Texas Press.

Shiva, Vandana, 1995, *Abrazar la vida. Mujer, ecología y supervivencia*, Madrid, Horas y horas.

Shohat, Ella, 1992, "Notes on the 'Post-Colonial'", *Social Text* 31/32, pp. 99-113.

Sogge, David, 2004, *Dar y tomar, ¿qué sucede con la ayuda internacional?*, Barcelona, Icaria.

—, 1998, *Compasión y cálculo: Un análisis crítico de la cooperación no gubernamental al desarrollo*, Barcelona, Icaria.

Soussa Santos, Boaventura de, 2006, *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires)*, Buenos Aires, clacso.

—, 2014, "Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes", en B. S. Santos, y M. P. Meneses, *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid, Akal, pp. 21-66.

—, y Meneses, María Paula (eds.), 2014, *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*, Madrid, Akal.

Spivak, Gayatri, 1988, "Subaltern studies: deconstructing historiography", en R. Guha y G. Spivak, *Selected Subaltern Studies*, Oxford, Oxford University Press, pp. 37-43.

—, 2008, "*¿Qué es género? ¿Dónde está Europa? Caminando con Balíbar*", *Sociedad y discurso* 14, pp. 81-95.

—, 1988, "Can the subaltern speak?: speculation of widow sacrifice", en C. Nelson y L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Ilinois, University of Illinois Press, pp. 24-28

—, 2010, *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Madrid, Akal.

Strathern, Paul, 2002, *Foucault en 90 minutos*, Madrid, Siglo xxi.

Suárez Navaz, Liliana, 2008, "Colonialismo, gobernabilidad y feminismos poscoloniales" en L. Suárez Navaz y R. Hernández Castillo (eds.), *Descolonizando el feminismo*, Madrid, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer.

Taibo, Carlos, 2007, *Movimientos Antiglobalización, ¿qué son? ¿qué quieren? ¿qué hacen?* Madrid, Los libros de la Catarata.

Tamzali, Wassyla, 2011, "El feminismo islámico no existe", *ABC*, edición digital, 27 de marzo de 2011 [http://www.abc.es/20110327/internacional/abcp-feminismo-islamico-existe-wassyla-20110327.html].

Taylor, Charles, 1997, "Invocar la sociedad civil", en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona, Paidós, pp. 269-292.

Tohidi, Nayereh, 2008, "'Feminismo islámico': negociando el patriarcado y la modernidad en Irán", en L. Suárez Navaz y R. Hernández (eds.), 2008, *Descolonizando el feminismo*, Madrid, Cátedra- Universitat de València-Instituto de la Mujer, pp. 245-283.

Toro, Alfonso de, 1999, "La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?", en A. de Toro y F. de Toro, *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*, Madrid, Iberoamericana, pp. 31-77. [http://www.uni-leipzig.de/~detoro/sonstiges/Cambio%20de%20paradigma.pdf].

—, 1995, "From where to speak. Post-modern/post-colonial positionalities", en F. de Toro y A. de Toro (eds.), *Borders and margins: postcolonialism and post-modernism*, Frankfurt, Vervuert .

Tozy, Mohamed, 2000, *Monarquía e Islam político en Marruecos*, Bellaterra, Barcelona.

—, 2002, "Las asociaciones con vocación religiosa. Propuestas de lectura", en M. A. Roque (dir.), *La sociedad civil en Marruecos: la emergencia de nuevos actores*, Barcelona, Icaria, pp. 214-232.

Tubert, Silvia (ed.), 2003, *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*, Madrid, Cátedra- Universitat de Valencia-Instituto de la Mujer.

Valcárcel, Amelia, 2004, *La política de las mujeres*, Madrid, Cátedra.

—, 2008, *Feminismo en el mundo* global, Madrid, Cátedra.

Van Dijk, Teun, 2002, "Discourse and Racism", en D. Goldberg y J. Solomos (eds.), *A Companion to Racial and Ethnic Studies*, Oxford, Wiley Blackwell, pp. 145-159.

—, 2004, "Discurso y dominación", *Grandes Conferencias en la Facultad de Ciencias Humanas* 4.

—, 2001, "El análisis crítico del discurso y el pensamiento social", *Atenea Digital* 1, pp. 18-24. Disponible en [http://blues.uab.es/athenea/num1/vandijk.pdf]

Varela, Nuria, 2005, *Feminismo para principiantes*, Barcelona, Ediciones B.

Vargas Hernández, José Guadalupe, 2007, "Liberalismo, Neoliberalismo, Posneoliberalismo", *Revista Mad* 17 (septiembre 2007), pp. 66-89. Disponible en [www.revistamad.uchile.cl/index.php/RMAD/article/download/13938/14230].

Vargas Soler, Juan Carlos, 2009, "La perspectiva decolonial y sus posibles contribuciones a la construcción de Otra economía",

Otra Economía 3 (4), pp. 46-65. Disponible en [revistas.unisinos.br/index.php/otraeconomia/article/download/1124/303].

Vergarabat, Luis de, 2006, "Marruecos presiona a España para controlar los fondos de cooperación", *Diario ABC*, edición digital, 26 de noviembre de 2006, [http://www.abc.es/hemeroteca/historico-26-11-2006/abc/Nacional/marruecos-presiona-a-espa%C3%B1a-para-controlar-los-fondos-de-cooperacion_153156709877.html].

Vega, María José, 2003, *Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial*, Barcelona, Crítica.

Vermeren, Pierre, 2002, *Marruecos en transición*, Granada, Almed.

VV. AA., 2008, *La emergencia del feminismo islámico: selección del I y II Congreso Internacional de Feminismo Islámico*, Barcelona, Oozebap- Junta Islámica Catalana.

Wadud, Amina, 2006, *Inside the gender jihad: women's reform in islam*, Oxford, Oneworld Publications.

Wallerstein, Immanuel, 1974, *The modern world-system*. Vol. I, Nueva York, Academic Press.

Walsh, Catherine, 2006, "Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo", en H. Magalhães, *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo andino*. Río de Janeiro, Academia de la Latinidad.

Walzer, Michael (ed.), 1995, *Toward a Global Civil Society*, Oxford, Berghahn Books.

Waters, Mary Alice, 1977, *Marxismo y feminismo*, Barcelona, Fontamara.

Werbner, Pnina, 2005, "Islamophobia: incitement to religious hatred- legislating for a new fear?", *Anthropology today* 21 (1), pp. 5-9.

Yamani, Mai (ed.), 1996, *Feminism and Islam. Legal and literary perspectivas*, Nueva York, New York University Press.

Yasin, Abd Al- Salam, 1995, تنوير المؤمنات (Tanwir al-mu'minat), El Cairo, Dar al-Bashir.

Yasin, N., 2005, اركب معنا. دعوة الى الابحار (Irkab ma'ana. Da'wa ila-l-ibhar), Tetuán, Matba'at al-Jaliy al-Arabi.

Young, Iris Marion, 2000, *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra.

Young, Robert, 1991, *White Mythologies: Writing History and the West*, Nueva York, Routledge.

Yuval-Davis, Nira, 2006, "Intersectionality and feminist politics", *European Journal of Women's Studies* 13 (3), pp. 193-209.

Zarrouk, Mourad, 2005, "Islamismo marroquí y democracia", *Política Exterior* 19 (103), pp. 129-138.

—, 2006, *Reflexiones sobre el pensamiento político islámico. Contribución a la historia de las ideas*. Universidad Autónoma de Madrid. Trabajo de Investigación Tutelado inédito.

—, 2007, "Revisionismo y colonialismo en Marruecos: el nacimiento del nacionalismo", en B. López García y M. Hernando de Larramendi (coords.), *Historia y memoria de las relaciones hispano-marroquíes. Un balance en el cincuentenario de la Independencia de Marruecos*, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, pp. 45-76.

—, 2011, "Los orígenes del terrorismo global. Una propuesta de análisis", *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad* 6 (1).

Zeghal, Malika, 2006, *Islam e islamismo en Marruecos*, Barcelona, Bellaterra.

Zgal, Abdelkader, 2001, "Crítica de la hipótesis de la incompatibilidad del islam con los valores de la sociedad civil", *Quaderns de la Mediterrània* 2-3 (2001).

Zine, Jasmin, 2006, "Between Orientalism and Fundamentalism: Muslim Women and Feminist Engagement", en K. Hunt y K. Rygiel (eds.), *(En)Gendering the War on Terror: war stories and camouflaged politics*, Londres, Ashgate.

ÍNDICE

AKAL/Inter Pares

Otros títulos publicados en la serie Poscolonial

FILOSOFÍAS DEL SUR

Descolonización y Transmodernidad

ENRIQUE DUSSEL

Con una renovadora lectura de Benjamin, Levinas y Žižek, ésta es una síntesis de las aportaciones de Enrique Dussel al campo de la descolonización filosófica y la política de liberación. En ella expone su perspectiva de las relaciones de poder cultural entre naciones y los diálogos que ha sostenido con marxistas reconocidos.

ISBN: 978-607-95641-1-7
pp. 368

REVOLUCIONES SIN SUJETO

Slavoj Žižek y la crítica del historicismo posmoderno

SANTIAGO CASTRO-GÓMEZ

En medio del polvo levantado por la "žižekmanía", este libro busca indagar el núcleo duro de la filosofía del esloveno, mostrando en qué consisten sus críticas a la izquierda posmoderna contemporánea. Pero, más que servir como una simple introducción a su pensamiento, el libro entabla una conversación crítica con Žižek, con base en cinco problemas filosóficos: la dimensión ontológica del antagonismo, el estatuto negativo de la libertad, la relación entre política y universalidad, el carácter "incompleto" del sujeto y la centralidad de las luchas democráticas.

Nos encontramos frente a un estudio riguroso y ameno, que observa, tras la figura polémica, al gran pensador que ha sorprendido al presente.

ISBN: 978-607-95641-4-8
pp. 400

LA CRÍTICA EN EL MARGEN
Hacia una cartografía conceptual para rediscutir la modernidad
José Guadalupe Gandarilla Salgado (ed.)

El conocimiento por el que se pronuncia el presente libro efectúa un deslinde con respecto del actual estado de las cosas; no sólo de ciertos planteamientos, sino de aquello que comprende lo social. Conviven en él visiones que dan vuelta a los mapas, que invierten la geografía del conocimiento para enfrentar los problemas desde el Sur y reposicionar, de manera urgente, la Independencia de Haití –la primera en América–, la *négritude* o el feminismo decolonial, entre otros, para suscitar una lectura distinta del pensamiento latinoamericano y su genealogía.

ISBN: 978-607-95641-7-9
pp. 560

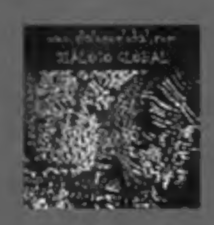
Como un grabado exótico, así fue fabricada la imagen del Islam por Occidente. Su apariencia remota (tanto geográfica como temporal), construida mediante el contraste con categorías conceptuales incompatibles, se debe a una violenta imposición epistemológica y religiosa que terminó por aplicar un abismo de inferioridad hacia el *Otro:* lo que en el Corán es nombrado como un "orden de valores", se tradujo como "una religión primitiva", y el papel de una estratega política como Sherezade fue reducido al de una contadora de historias. El problema es la diferencia, y también la labor pasiva de incorporar el pensamiento musulmán a una Modernidad excluyente y ajena.

Para romper con esta inercia —y con la crisis de estatismo en el pensamiento arabo-islámico—, Sirin Adlbi Sibai se propone dar paso a un *nuevo pensamiento islámico decolonial* que, lejos de toda limitación, reinterprete conceptos fundamentales y cuestione no sólo los extremos críticos (bueno/malo; tradición/Modernidad) sino la implementación misma de los binomios. Para lograrlo, toma como base una exposición del Islam y así penetra en los discursos sobre feminismo islámico, bajo la sospecha de imposiciones dialécticas, formales, verbales y epistemicidas de la colonialidad. Sin embargo, su búsqueda es más incluyente: intenta alcanzar "una liberación verdadera y multidimensional de todas y todos los individuos en general, y de las mujeres musulmanas en particular".



www.akal.com







Este libro ha sido impreso en papel ecológico, cuya materia prima proviene de una gestión forestal sostenible.